ESTUDIOS DE SOCIOLOGIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Gerd Theissen

ESTUDIOS DE SOCIOLOGIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

GERD THEISSEN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1985

Tradujeron: *Francisco Ruiz* y *Senén Vidal*
Título original: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*

© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1979
© Ediciones Sígueme, S. A., 1985
Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)

ISBN: 84-301-0975-7
Depósito legal: S. 560-1985
Printed in Spain
Fotocomposición e impresión:
Industrias Gráficas Visedo - Hortaleza, 1 - Teléf. 247001 - 37001 Salamanca

CONTENIDO

Prólogo 9

I. EVANGELIOS 11

1. Radicalismo itinerante. Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo 13
2. «Nosotros lo hemos dejado todo» (Mc 10, 28). Seguimiento y desarraigo social en la sociedad judeo-palestina del siglo I d.C. 41
3. La profecía de Jesús sobre el templo. Profecía y tensión entre la ciudad y el campo 79
4. La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt 5, 38-48/Lc 6, 27-38) y su trasfondo histórico social 103

II. PABLO 149

5. Legitimación y sustento. Estudio de sociología de los misioneros cristianos primitivos 151
6. Estratificación social de la comunidad de Corinto. Estudio de sociología del cristianismo primitivo helenista .. 189
7. Los fuertes y los débiles en Corinto. Análisis sociológico de una disputa teológica 235
8. Integración social y acción sacramental. Un análisis de 1 Cor 11, 17-34 257

Indice general 285

PROLOGO

Los artículos aquí coleccionados están emparentados tanto por la temática como por las circunstancias de su origen. A partir de un esbozo del año 1971 para un pequeño estudio sobre la evolución desde el radicalismo itinerante al patriarcalismo de amor, han ido surgiendo a lo largo de estos años varios ensayos. Los cuatro estudios sobre los evangelios sinópticos están en conexión con mi lección inaugural en Bonn, el día 25 de noviembre de 1972, sobre el radicalismo itinerante del cristianismo primitivo. El estudio sobre el amor al enemigo, surgido en último lugar, asume también en cuanto al contenido el eco crítico que la tesis sobre el radicalismo itinerante ha despertado. Los cuatro estudios sobre Pablo se basan en algunas tesis sobre el patriarcalismo de amor que defendí en el coloquio de mi habilitación para cátedra el día 7 de junio de 1972. Así pues, todos los artículos pueden considerarse como capítulos de un único libro, con concepción unitaria, aun cuando hayan ido sufriendo pequeños retoques a lo largo de casi diez años de trabajo. El hecho de que este libro no se haya escrito de un tirón no se debe sólo a motivaciones biográficas, tiene también fundamentos objetivos: una sociología del cristianismo primitivo es una tarea de toda una vida, que requiere aún muchos estudios particulares y en cuyo desarrollo, de seguro, las hipótesis de trabajo iniciales tienen que ser modificadas y matizadas de continuo.

Expreso mi agradecimiento cordial a todos los colegas que con su crítica y adhesión han alentado los presentes trabajos. Hay que recordar aquí, ante todo, a mi difunto maestro Ph. Vielhauer, que ya desde el primer momento consideró estos estudios como una continuación legítima y necesaria de la investigación de la historia de las formas. Entre otros muchos, recordaré a K. Berger, Ch. Burchard, H. Gülzow, E. A. Judge, U. Luz, W. A. Meeks, R. Morgan, J. H. Schütz, U. Wilckens, pero, sobre todo, a M. Hengel, editor de esta colección (WUNT), que ha promovido tanto el surgimiento de los artículos aislados como la presente recopilación.

Mi agradecimiento también tanto al Sr. Georg Siebeck, de la editorial J. C. B. Mohr, como a los obreros y empleados, desconocidos para mí, de la editorial y de la imprenta. Mi esposa ha ayudado en la preparación; toda mi familia, además, ha aguantado las molestias que ha supuesto mi labor científica, entre ellas, y no en último lugar, las ocasionadas por el hecho de que, después de cinco años de tarea profesional fuera de la universidad, esté actualmente, desde el curso de 1978/79, explicando nuevo testamento en el extranjero.

Dedico estos «Estudios de sociología del cristianismo primitivo», reunidos en este volumen, a mis alumnos y colegas de Copenhague, como agradecimiento por su amigable acogida en Dinamarca. Doy las gracias especialmente a los miembros del Borch Kollegium, con quienes conviví las primeras semanas; en representación de todos, recuerdo aquí nominalmente al entonces inspector Jesper Yde. Mis colegas de nuevo testamento Martha Byskov, Lone Fatum, Niels Hyldahl y Börge Salomonsen tuvieron que recargarse de trabajo al principio, debido a mis deficientes conocimientos del danés. A ellos y a todos los miembros del «Institut for bibelsk Eksegese» de la universidad de Copenhague les doy las gracias por el agradable clima de trabajo, por sus múltiples deferencias y por su comprensión.

El hecho de que el estudio sobre el amor al enemigo y la renuncia a la violencia haya surgido en Dinamarca tiene también, en vistas del pasado germano-danés, una dimensión simbólica.

GERD THEISSEN

I
EVANGELIOS

1

RADICALISMO ITINERANTE

Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo[1]

La sociología literaria investiga los contactos entre los textos y el comportamiento humano. Investiga el comportamiento interhumano de quienes crean, transmiten, interpretan y reciben los textos[2]. Y ese comportamiento lo analiza bajo dos aspectos: en primer lugar, como comportamiento típico, en segundo lugar, como comportamiento condicionado.[3]

El primer aspecto fue puesto de relieve en el campo de la literatura bíblica por el método de la historia de las formas[4]. A partir

1. Conferencia pública de habilitación como profesor de nuevo testamento, dada en Bonn el día 25 de noviembre de 1972. Algunas ideas fundamentales me fueron sugeridas en una conversación con mi colega el pastor H. Frost. Desde aquí le doy afectuosamente las gracias por los estímulos recibidos de su parte. Publicación original en ZThK 70 (1973) 245-271. Siglas de revistas y colecciones según S. Schwertner, *Abkürzungsverzeichnis*, en *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1976.

2. Cf. H. N. Fügen, *Die Hauptrichtungen der Literatursoziologie*, [4]1970, 14: la sociología literaria «tiene que ver con el proceder de los hombres implicados en la literatura; su objeto es la interacción de las personas implicadas en la literatura». En ese proceder tiene que tratarse de modos de comportamiento típico (29). Menos convincente, sin embargo, resulta la diferencia que Fügen hace entre un planteamiento socio-literario, que investiga los condicionantes histórico-casuales, y el planteamiento literario-sociológico.

3. Por estos dos aspectos caracteriza, por ejemplo, M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, [2]1960, 17 el planteamiento sociológico.

4. La cuestión literario-sociológica ha sido desde un principio parte integrante de la investigación histórico-crítica. Al reclamar Baruch Spinoza en 1670, en su *Tratado teológico-político* (Salamanca 1976, 157s), una comprensión histórica de la Biblia,

de unos rasgos típicos de los textos, dedujo unos rasgos asimismo típicos de comportamiento interhumano, un *Sitz im Leben*, dentro del cual un texto fue una y otra vez utilizado y por ese uso se fue acuñando, por ejemplo, por su empleo en la instrucción, en la misión o en el culto.

El segundo aspecto, es decir, la pregunta por los condicionantes del comportamiento configurador del texto, sobrepasa un poco los límites de la historia de las formas. Esta se interesaba, ante todo, por las intenciones de los transmisores y destinatarios, intenciones que, tratándose de textos bíblicos, son en gran medida de índole religiosa. Así, la explicación de un texto a partir de su asentamiento en la vida de las comunidades cristianas primitivas se deducía, en consecuencia, a partir de la fe comunitaria del cristianismo primitivo, a pesar de que la vida de esas comunidades incluía, de seguro, otros aspectos diferentes a los religiosos. A esa vida pertenece también el problema del tener de qué «vivir» en el sentido más banal del término, o también las diversas condiciones sociales en las que se desarrollaba la vida de un campesino galileo o la de un habitante de la metrópoli de Corinto. ¿O es que la vida no pudo configurar, también en este sentido amplio, los textos del nuevo testamento?

Investigar el nuevo testamento en dimensión literario-sociológica quiere decir, por tanto: preguntar por las intenciones y condicionamientos del comportamiento típico interhumano de los autores, transmisores y destinatarios de los textos neotestamentarios. Se puede, ciertamente, cavilar largamente sobre cómo hay que entender la relación de las intenciones espirituales con sus condicionamientos menos espirituales[5]. Según Max Scheler, por ejemplo, el contenido de una comprensión espiritual no sería nunca deducible desde factores histórico-sociales, aunque sí su difusión y realización[6].

entendía con ello: 1) la investigación del lenguaje; 2) la interpretación de los libros bíblicos desde sí mismos; 3) la pregunta por el autor, circunstancias del origen y asunción posterior de un libro, así como la pregunta por los usos y costumbres de su medio ambiente. Esta última pregunta incluye indudablemente también cuestiones literario-sociológicas.

5. Indico sólo algunos modelos: 1. Modelos de determinación: las tradiciones espirituales están determinadas *a tergo* por factores causales (materiales) o por intenciones teleológicas (plan histórico, etc.). 2. Modelos de reflexión: en las tradiciones espirituales procesos de evolución natural llegan a ser conscientes de sí mismos. 3. Modelos de acción: las tradiciones son intentos de respuesta a situaciones histórico-sociales. Por una parte, están confrontadas a esas situaciones; por la otra, sus condicionantes son también un peso que repercute en las intenciones humanas.

6. M. Scheler, *Wissensformen*, 21: «El espíritu... determina, en cuanto a los contenidos culturales que puedan darse, única y exclusivamente su condición de ser tales.

Ahora bien, nuestro tema no se refiere al origen de una tradición espiritual, sino a su difusión, transmisión y conservación. Y que ahí se da un problema sociológico, lo tendrían que conceder incluso los que creen, con Max Scheler, poder delimitar tan claramente el sentido de la investigación sociológica para el esclarecimiento de las tradiciones espirituales.

La tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo representa un problema sociológico, ante todo porque Jesús no fijó por escrito sus palabras. Una tradición escrita puede mantenerse durante un cierto tiempo, aun cuando carezca de importancia para el comportamiento humano, o sus intenciones vayan incluso en contra de él[7]. Una tradición oral, por el contrario, está en manos de los intereses de sus transmisores y destinatarios. Su conservación está ligada a condiciones sociales específicas[8], de entre las cuales aquí indicamos sólo una: sus transmisores tienen que identificarse de

El espíritu como tal, sin embargo, no tiene en sí originariamente y de por sí ningún vestigio de "fuerza" o de "eficacia" para llevar a la existencia sus contenidos. Es ciertamente un "factor de determinación", pero nunca un "factor de realización" del proceso cultural que pueda darse». Este modelo es indudablemente un poco dogmático, es decir, está determinado por la intención de sustraer *a priori* una zona al menos al campo de acción de la investigación sociológica. A mi juicio, no se puede entender el nacimiento de una tradición espiritual con independencia de los factores socio-históricos, ni tampoco se puede derivar su realización efectiva exclusivamente de tales factores. La verdad es que el surgimiento de algo nuevo nos resulta siempre más enigmático que su historia ulterior.

7. Sobre esto, cf. el importante artículo de P. G. Bogatyrev - R. Jakobson, *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, en *Donum Natalicium Schrijnen*, Nijmwegen-Utrecht 1929, 900-913.

8. Condicionantes sociales para la tradición oral del material sobre Jesús son: 1. Un asentamiento de la tradición de Jesús en un comportamiento interhumano repetido y típico de los transmisores, relativamente independiente de gustos individuales. Las actitudes espirituales, si quieren perdurar, tienen que estar asentadas en las necesidades permanentes de la vida y en las características constantes de un estilo de vida. 2. Un interés de los destinatarios, de los «conservadores pasivos de la tradición» (este concepto procede de C. W. v. Sydow, *On the spread of tradition*, en *Selected papers on folklore*, Copenhagen 1948, 11-43, cf. especialmente p. 15-18). Las tradiciones se transmiten sólo mientras encuentran oyentes. Lo que contradice a sus intereses y orientación se elimina o se modifica; es víctima de la «censura preventiva de la comunidad» (este concepto lo acuñaron Bogatyrev y Jakobson: *Folklore*, 903). Piénsese en la acomodación a la situación de la comunidad que podemos observar en diversas variantes de las palabras de Jesús. 3. Una continuidad sociológica entre Jesús y los transmisores de sus palabras. Con razón intenta la exégesis escandinava (H. Riesenfeld, *The gospel tradition and its beginnings* [TU 73], 1959, 43-56; B. Gerhardsson, *Memory and manuscript* [ASNU 22], Uppsala 1964) demostrar tal continuidad, para superar el escepticismo de la historia de las formas con respecto a la autenticidad de las palabras de Jesús. El intento, sin embargo, a mi entender ha fracasado.

alguna manera con la tradición. Es improbable que unas instrucciones éticas se transmitan en ese contexto durante mucho tiempo, si no hay nadie que las tome en serio, si no hay nadie que, al menos de manera inicial, las ponga en práctica. Cuando, desde estos presupuestos, nos preguntamos por el *Sitz im Leben* de las instrucciones éticas de Jesús, inmediatamente quedamos perplejos. Uno preferiría cuestionar el postulado de la historia de las formas sobre un *Sitz im Leben* en la comunidad antes que aceptar que, por ejemplo, una palabra como la de Lc 14, 26 pueda ser en algún caso principio de convivencia humana: «si alguien viene a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos y hermanas e incluso a su propia vida, no puede ser mi discípulo». Un radicalismo ético hace de las palabras de Jesús algo absolutamente inservible para regular el comportamiento diario. Y tanto más agudamente se plantea, entonces, el problema: ¿quién ha transmitido oralmente semejantes palabras durante treinta años o más?, ¿quién las ha tomado en serio?, ¿quién ha podido tomarlas en serio? En ese problema nos vamos a centrar aquí.

¿Existen criterios para contestar esas preguntas? En un primer momento, cabría aquí la postura escéptica: lo que se nos ha conservado son sólo textos. El comportamiento interhumano, realizado alguna vez en y con ellos, no se puede asir directamente en ninguna parte. Hay que inferirlo. La historia de las formas conocía tres procedimientos de inferencia[9]: 1. la inferencia analítica: desde la forma y el contenido de una tradición a su *Sitz im Leben*; 2. la inferencia constructiva: desde las indicaciones directas sobre el supuesto *Sitz im Leben* a las tradiciones en él asentadas; 3. la deducción analógica: a partir de fenómenos contemporáneos objetivamente paralelos. En las páginas siguientes aplicaremos esos tres procedimientos de inferencia. La tradición de dichos ofrece un material particularmente rico para la inferencia analítica. En ella se impone un tipo de comportamiento, se reflexiona sobre él en sentencias de carácter general y se describe con imágenes en parábolas y escenas apotegmáticas. Evidentemente, no coincide sin más el comportamiento exigido, reflexionado y descrito por un lado con el comportamiento real por el otro. Las diferencias, sin embargo, al ser de carácter típico, pueden ser tenidas en cuenta en las inferencias: como es sabido, los mandatos son radicales allí donde la vida tiende a los compromisos[10]. Las prohibiciones permiten, con frecuencia, inferir

9. Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, [9]1979, 5-8.
10. Así es, por ejemplo, una máxima de Pablo el no dejarse subvencionar por sus comunidades. Eso no le impide aceptar agradecido la ayuda de la comunidad de

precisamente la existencia del comportamiento prohibido[11]. Pero por principio se ha de admitir como base heurística que las palabras de Jesús, de un modo u otro, fueron puestas en práctica. Si hubieran sido notoriamente desestimadas, difícilmente se habrían podido conservar durante una o dos generaciones. Hay que suponer, más bien, cosa que se puede probar en diversos casos, que fueron acomodadas al comportamiento real, lo que apunta decisivamente a la inferencia analítica de tal comportamiento. No debería existir duda alguna de que las palabras de Jesús fueron entendidas seriamente y al pie de la letra. No nos está permitido presuponer ya en el reciente cristianismo primitivo la existencia de aquellos exegetas que nos aseguran que no todo se ha de entender tan en serio: que esto es secundario, que aquello, condicionado por la época, que esto tercero es simbólico, que eso cuarto, contradictorio, que aquello quinto, sin embargo, se deja relativizar por otras expresiones del nuevo testamento. Lo que hay que suponer, más bien, es que las palabras de Jesús fueron tomadas en serio y practicadas sin recortes de ninguna clase. Una de esas palabras, por cierto, suena así: «¿por qué me llamáis Señor, Señor, y no hacéis lo que os digo?» (Lc 6, 46).

Las intenciones y condiciones de la transmisión de las palabras de Jesús se examinarán, con la ayuda de los criterios indicados, en dos pasos sucesivos de nuestro trabajo. En un primer momento, hay que partir de la autocomprensión de los transmisores, tal como está expresada en la forma y contenido de los *logia*, para, desde ahí, descubrir el comportamiento que está en su base. El resultado habrá que asegurarlo por medio del procedimiento constructivo y analógico. En una segunda parte, se podrá preguntar entonces por los condicionantes de ese comportamiento, aun en cuanto no fueron asumidos en la autocomprensión de los transmisores.

1. *Autocomprensión y comportamiento de los transmisores*

La tradición de dichos se caracteriza por un radicalismo ético, que aparece con la mayor claridad en la renuncia al domicilio, a la familia y a las posesiones. A partir de las instrucciones referentes a eso, se nos permite inferir, por el procedimiento analítico, un estilo de vida característico de los transmisores.

Filipos (Flp 4, 10s), aunque en otros lugares hace casi depender su salvación del hecho de no hacer uso de los privilegios ordinarios de un apóstol (1 Cor 9, 13-18).

11. El bastón que se prohíbe en Mt 10, 10 le es permitido a los misioneros cristianos primitivos en Mc 6, 8. La misión a los paganos, prohibida en Mt 10, 5-6, se dio de hecho, según se puede probar.

Los dichos de Jesús sostienen un *ethos* de desarraigo. La llamada al seguimiento significa el abandono de la *stabilitas loci*. Los llamados abandonan barca, campos, mesa de impuestos, casa. Un seguidor recibe de Jesús la siguiente información: «las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos, pero el hijo del hombre no tiene donde poder reclinar su cabeza» (Mt 8, 20). Este desarraigo en el seguimiento de Jesús no se practicó sólo en los tiempos de Jesús. La *Didajé* conoce, por ejemplo, carismáticos cristianos itinerantes, de los que afirma que practicaban los τρόπους κυρίου, el estilo de vida del Señor (Did 11, 8).

Los logios sostienen además un *ethos* de tipo afamiliar. La renuncia a la *stabilitas loci* incluye la ruptura de las relaciones familiares. Condición del seguimiento es el odio al padre y a la madre, a la mujer y a los hijos, al hermano y a la hermana (Lc 14, 26). Según Mc 10, 29, los seguidores han abandonado casas, campos y familias. Faltan incluso a las exigencias más perentorias de la piedad familiar. Un seguidor quiere enterrar a su padre difunto. Pero se le dice: «¡deja a los muertos enterrar a sus muertos!» (Mt 8, 22)[12]. La propia paternidad no es deseable, como lo muestra el dicho sobre aquellos que se han privado de la capacidad de engendrar por causa del reino de Dios (M 19, 12)[13]. No hacen falta muchas explicaciones para representarnos la concepción que un hombre con un *ethos* familiar normal tendría sobre los carismáticos ambulantes cristianos. Comprensiblemente, el profeta cristiano primitivo no era estimado en mucho en su ciudad natal y en su casa (Mc 6, 4)[14].

12. Cf. M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander 1981. H. G. Klemm, *Das Wort von der Selbstbestattung der Toten*: NTS 16 (1969/70) 60-75 ataca, con razón, las interpretaciones atenuantes de esa palabra escandalosa de Jesús.

13. Es difícil precisar hasta qué punto se ha de tomar al pie de la letra este *logion*. J. Blinzler, *Εἰσὶν εὐνοῦχοι. Zur Auslegung von Mt 19, 12*: ZNW 48 (1957) 254-270 piensa que el dicho defiende a los discípulos frente al mote injurioso «eunuco». H. Greeven, *Ehe nach dem Neuen Testament*: NTS 15 (1968/69) 365-388 cree que se trata de una imagen que se refiere a los que viven en ascesis sexual. Q. Qesnell, *Made themselves eunuchs for the kingdom of heaven*: CBQ 30 (1968) 335-358 cree saber incluso que se trata de la ascesis sexual de aquellos que fueron engañados por sus mujeres y que, después de haberlas abandonado a causa del adulterio, renunciaron a un nuevo casamiento por fidelidad a su matrimonio.

14. En Mc 6, 4 se nombra expresamente a parientes y miembros de la familia (οἰκία), que faltan en el papiro de Oxirinco 1, líneas 31-36 y en el evangelio de Tomás, dicho 31, bien sea porque en Mc 6, 4 se haya modificado un refrán común (así Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 30s), o porque pap. Ox. 1, 31-36 y EvTomás 31 sean una evolución secundaria de Mc 6, 4 (así W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangelium zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* [BZNW 29], 1964, 75.77; E. Grässer, *Jesus in Nazareth*:

Difícilmente se puede esperar de las familias abandonadas que lo hayan honrado como a un héroe. En realidad, la justificación de su conducta era difícil. Hay dichos que presentan el desmoronamiento de la familia como fenómeno necesario del tiempo final (Lc 12, 52s)[15]. Otros transforman el concepto de familia: los verdaderos hermanos, hermanas y padres son aquellos que cumplen la voluntad de Dios (Mc 3, 35). Por otra parte, sin embargo, la ruptura con la familia difícilmente se llevó a cabo siempre de modo consecuente: muchos, por ejemplo, llevaban consigo a sus mujeres en su itinerancia (cf. 1 Cor 9, 5).

Una tercera característica de la tradición de dichos es la crítica de la riqueza y posesiones[16]: la renuncia a las posesiones forma parte del pleno seguimiento, como lo muestra la historia sobre el joven rico (Mc 10, 17s). No se puede amontonar tesoros en la tierra, sino en el cielo (Mt 6, 19-21)[17]. Antes entra un camello por el ojo de una aguja que un rico[18] en el reino de Dios (Mc 10, 25). El que

NTS 16 [1969/70] 1-23). El dicho, probablemente, existía anteriormente como un dicho aislado (cf. E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 1966, 220); habría que referirlo entonces con toda seguridad, lo mismo que Mt 5, 11s, a los profetas cristianos primitivos.

15. Se actualiza así una tradición profético-apocalíptica: Miq 7, 6; Zac 13, 3; Henoc etíope 100, 2; 99, 5; Jub 23, 16; Baruch sirio 70, 6; 4 Esd 6, 24. Resulta interesante que Mateo haya asumido este dicho en su discurso de misión (Mt 10, 21), y así ponga como destinatarios de él especialmente a los carismáticos ambulantes. Sobre Lc 12, 51-53, cf. S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 1972, 258-260.

16. Sobre este problema, cf. H. J. Degenhardt, *Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften* (Dis. Würzburg), 1963; sobre el «joven rico», cf. *Ibid.*, 136-149.

17. En Lucas falta la prohibición de amontonar tesoros en la tierra. Se ha transformado en una invitación de tipo positivo a gastar las riquezas en limosnas. Según W. Pesch, *Zur Exegese von Mt 6, 19-21 und Lk 12, 33-34*: Bib. 41 (1960) 356-378, Lucas modifica aquí la tradición: formula un «mensaje a las comunidades cristianas dentro del mundo helenista complejas en su estratificación social» (375). Esta interpretación sería, a mi juicio, correcta. Según Degenhardt, *Besitz*, 88-93, es secundaria, por el contrario, la redacción de Mateo. Otra nueva opinión, diferente a las anteriores, la expresa H. Th. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (WUNT 9), 1968, 109-113. H. Riesenfeld, *Vom Schätzesammeln und Sorge - ein Thema urchristlicher Paränese*, en *Neotestamentica et Patristica. Fst. O. Cullmann* (NT.S 6), 1962, 47-58 intenta demostrar que esta tradición parenética sinóptica se presupone también en la literatura epistolar, lo que, a mi entender, no es probable que sea exacto.

18. No hay fundamento alguno, a mi juicio, para suponer un original ἄνθρωπος para «rico»; así S. Legasse, *Jésus a-t-il annoncé la conversion finale d'Israel (A propos de Marc X, 23-27)*: NTS 10 (1963/64) 480-487. De modo semejante, N. Walter, *Zur Analyse von Mc 10, 17-31*: ZNW 53 (1962) 206-218, el cual opina, del todo conforme con el espíritu de la dogmática protestante, pero difícilmente con el del radicalismo cristiano primitivo, que el dicho no piensa en «que el hombre, a pesar de todo, pueda tal vez alcanzar a entrar en el reino de Dios, por ejemplo, por el desprendimiento de los bienes terrenos, o por otros esfuerzos ascéticos» (210).

renuncia a la posesión renuncia a la posibilidad normal de descargarse de la preocupación. Por eso se dice en la tradición de dichos:

> ¡No os preocupéis acerca de vuestra vida por qué vais a comer o qué vais a beber, ni acerca de vuestro cuerpo por qué os vais a vestir! ¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido? ¡Mirad a los pájaros del cielo! No siembran, ni siegan, ni almacenan en graneros, y sin embargo vuestro Padre celestial los alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellos?... ¿Y por qué os preocupáis por el vestido? ¡Fijaos en los lirios del campo, cómo crecen! No trabajan, ni hilan... (Mt 6, 25).

No se puede interpretar este dicho introduciendo en él la disposición anímica de un paseo familiar dominguero. No se trata aquí de la alegría por los pájaros, flores y praderas. En ese dicho nos habla, más bien, la dureza de la existencia vagabunda e indefensa, libre como un pájaro, de los carismáticos itinerantes, que deambulan por los campos sin posesiones ni trabajo.[19]

Ahora podemos formular nuestra tesis[20]: el radicalismo ético de la tradición de dichos es un radicalismo itinerante. Se deja practicar y transmitir únicamente en condiciones de vida extremas: sólo aquel que está liberado de las ataduras cotidianas del mundo, que ha abandonado casa y hogar, mujer e hijos, que deja a los muertos enterrar a sus muertos y toma por su modelo a los pájaros y a los lirios, sólo ése puede practicar como obligación la renuncia al domicilio, familia, posesiones, al derecho y a la defensa. Sólo en ese contexto pueden ser transmitidas las instrucciones éticas correspondientes conservando su credibilidad. Unicamente al margen de la sociedad tiene posibilidad ese *ethos*, sólo ahí tiene un «*Sitz im Leben*», más exactamente: no tiene ningún *Sitz im Leben*, sino que, al margen de la vida normal, tiene que llevar una existencia totalmente cuestionable vista desde fuera. Sólo ahí las palabras de Jesús estaban protegidas contra la alegorización, las reinterpretaciones, atenuaciones o suplantaciones, por una razón sencilla: porque se las tomaba en serio y se las practicaba. Unicamente carismáticos vagabundos podían hacer tal cosa.

19. De modo correcto, a mi juicio, P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA NS 8), 1972, 327s. De modo diferente, Schulz, *Q*, 149-157.

20. Esta tesis es un desarrollo ulterior de las ideas de G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*: ZThK 61 (1964) 27-67. Su argumentación la continuó en una dirección semejante Hoffmann, *Logienquelle*, 312-334. La tesis defendida en el texto es fruto de una conversación con el pastor H. Frost, que me ha hecho ver especialmente la importancia del discurso de misión para la pregunta por los portadores de la tradición de Jesús.

En un segundo paso de nuestra reflexión, podemos fundamentar esa tesis aplicando el procedimiento constructivo. Se nos conservan afirmaciones directas sobre los carismáticos ambulantes cristianos primitivos en los discursos de misión de los sinópticos[21] y en la *Didajé*[22]. En el primer caso se trata de normas para los misioneros cristianos primitivos, en el segundo, de normas sobre el trato con ellos. Se ha de demostrar que esas normas, en parte, apuntan al mismo comportamiento que hemos descubierto para los portadores de la tradición de dichos.

La obligación de la renuncia al domicilio está incluida en el mandato de misión. En la *Didajé* aparece aún con más claridad: un apóstol debe permanecer en un lugar un día, a lo sumo dos. Si permanece tres días, es un pseudoprofeta (Did 11, 5).

Igualmente clara es la obligación de la pobreza: los misioneros no deben tomar consigo ni dinero, ni bolsa, sólo un vestido, tampoco sandalias ni bastón (así Mt 10, 10). Según la *Didajé*, al apóstol se le debe dar para el viaje sólo pan para un día, pero nunca dinero. Si uno pide dinero, es un falso profeta (Did 11, 6).

Con menos claridad aparece el carácter afamiliar de esa vida ambulante: un pasaje enigmático de la *Didajé* habla de que los profetas ambulantes practican el μυστήριον τῆς ἐκκλησίας, el misterio de la iglesia[23]. No se los debe juzgar por eso, sino dejar el juicio a Dios, suponiendo que no enseñen su conducta a otros (Did 11, 11). Probablemente se habla aquí de las acompañantes de los profetas itinerantes, respecto a las cuales, ciertamente, nunca estaba del

21. Análisis recientes del discurso de misión en: F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), ²1965, 33-36; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (HThK 3/1), 1969, 504s; P. Hoffmann, *Logienquelle*, 236-334; Schulz, *Q*, 404-419. Especialmente la interpretación de Hoffmann está cercana a la aquí expuesta a continuación, sólo que aquí se renuncia a la localización histórica de la tradición de dichos dentro de los enfrentamientos de aquella época entre los partidos pacifista y belicista antes de la guerra judía.

22. Sobre las reglas de la *Didajé* para el trato y juicio de los carismáticos ambulantes cristianos, cf.: A. v. Harnack, *Lehre der Zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (TU 2/1-2), 1884, especialmente p. 88s; J. P. Audet, *La Didachè: Instructions des apôtres*, Paris 1958, 435-457; Kretschmar, *Beitrag*, 36s (aquí se encuentran significativas líneas de conexión con el ascetismo ambulante sirio).

23. Una visión panorámica de las opiniones exegéticas nos la ofrece Audet, *Didachè*, 451s, quien se manifiesta en contra de la interpretación del texto referido a cuestiones sexuales. Pero es muy posible que se aluda aquí al sineisactismo, es decir, a una cohabitación con la obligación de abstinencia sexual; así R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel* (HNT Erg.-Bd. 1), 1920, 32s. En ese asunto pasaría frecuentemente lo que Ireneo (*adv. haer.* I, 6, 3) narra sobre los valentinianos y sus sineisactas: que el embarazo de la mujer ponía al descubierto la problemática de toda la empresa.

todo claro qué clase de relación tenían con los profetas. Oficialmente en ese caso estaba en vigor, de seguro, la obligación de la continencia sexual. Sin embargo, el pasaje sigue siendo también para nosotros un μυστήριον.

El comportamiento mandado en la tradición de dichos fue practicado, según eso, al menos en *un* lugar dentro del cristianismo primitivo: en los carismáticos itinerantes, los apóstoles, profetas y misioneros. Con esto no queda aún del todo demostrado que ellos fueran también los portadores de la tradición de dichos; pero es probable, y tanto más cuanto que hay algunos indicios de ello.

En el discurso de misión mateano se habla expresamente de las «palabras» de los carismáticos ambulantes: «quien no os recibe y no escucha vuestras palabras...» (Mt 10, 14) se dice allí. Ahora bien, esas «palabras» no tienen por qué haber sido palabras de Jesús. Pero la única palabra que Mateo cita directamente como contenido de la predicación de esos carismáticos ambulantes es una palabra de Jesús: «el reino de Dios está cerca» (Mt 10, 7; Lc 10, 9). Su palabra es, al menos en parte, idéntica a la palabra de Jesús.

En el discurso de misión lucano se dice demás: «quien os escucha me escucha a mí, y quien os rechaza me rechaza a mí» (Lc 10, 16; cf. Mt 10, 40). En la palabra de los misioneros ambulantes está presente Jesús mismo. Esta presencia no se ha de entender como una identidad de tipo místico. Más bien, el misionero itinerante es voz de Jesús porque transmite sus palabras, porque es su mensajero. Eso se confirma por la forma de los logios: en parte están expresados en primera persona singular («estilo yo»)[24], y en parte están caracterizados por medio de la fórmula amén como verdad revelada recibida[25]. Ambas formas se complementan: quien expresa en primera persona singular, por ejemplo, el «pero yo os digo» del sermón del monte se convierte en su discurso en representante de Jesús: «el que os escucha me escucha». De una variante de esta palabra se deduce que eso es especialmente válido para los carismáticos ambulantes: «quien os recibe me recibe

24. En Mc 13, 6 los profetas cristianos primitivos se caracterizan por el «estilo yo» de su lenguaje. Difícilmente se trata ahí de personas que se hacían pasar por el mesías redivivo. Pues quien «viene en nombre de Jesús» (Mc 13, 6) no es fácil que se equipare a él. El ἐγώ εἰμι se ha de entender, más bien, como figura estilística de discurso profético. Más claramente aún polemiza Lucas en este lugar contra los profetas ambulantes cristianos primitivos. Su anuncio ὁ καιρὸς ἤγγικεν (Lc 21, 8) corresponde exactamente al encargo del discurso de misión (Lc 10, 9; Mt 10, 7).

25. Así K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu* (BZNW 29), 1970, que en esto tiene ciertamente razón frente a V. Hasler, *Amen*, 1969.

a mí, y quien me recibe recibe al que me ha enviado» (Mt 10, 40). Esta palabra es una recomendación a las comunidades para que acojan a los carismáticos itinerantes.[26]

A partir de las normas para carismáticos itinerantes cristianos primitivos, se puede inferir, a mi entender, aplicando el método constructivo, que ellos practicaban un *ethos* correspondiente a la tradición de dichos, que asumían en su predicación la temática escatológica de ella y que tenían una autocomprensión correspondiente a la forma de las palabras de Jesús: eran los transmisores de las palabras de Jesús, incluso después de la formación de los

26. Esto es lo que supone ya E. Käsemann, *Los comienzos de la teología cristiana*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 191-216. Cf. también la indicación de Did 11, 2: a los carismáticos itinerantes hay que recibirlos como al Señor. La conciencia de los carismáticos ambulantes con respecto a su ser representantes de Jesús, que se ha esbozado arriba, cristalizó también en otros dichos. Explica, a mi entender, el tan discutido y enigmático cambio de la primera a la tercera persona en Mc 8, 38: «el que se avergüenza de mí y de mis palabras , de ése se avergonzará también el hijo del hombre...» (Del amplio debate en torno a este dicho, señalo sólo a Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en *Aufsätze zum NT*, 1965, 55-91, cf. ahí p. 101-107 y su más reciente tratamiento en Schulz, *Q*, 66-76). Como transmisor de las palabras de Jesús, el profeta ambulante cristiano primitivo puede identificarse con Jesús y hablar en «estilo yo»: «quien se avergüenza de mí y de mis palabras...». Pero se sabe distinto del juez futuro. La analogía más cercana a este fenómeno se encuentra en el discurso de misión; allí se dice: «quien no os recibe ni escucha vuestras palabras...» (Mt 10, 14). A eso corresponde: «quien se avergüenza de mí y de mis palabras...», es decir, de las palabras de Jesús transmitidas por los carismáticos ambulantes, las cuales, al ser transmitidas por otras personas, se pueden distinguir de la persona de Jesús. Una conciencia semejante de vicariedad aparece en la palabra sobre el pecado contra el Espíritu santo, es decir, contra el Espíritu de los profetas cristianos primitivos (Mc 3, 28-29 y par). Esa interpretación en referencia a los profetas se encuentra ya en Did 11, 7. Cf. Berger, *Amen-Worte*, 36-41. Wrege, *Überlieferungsgeschichte*, 156-180 ve, con razón, que en esta palabra «viene expresada también la base de la tradición de dichos sinóptica» (169): el comportamiento prepascual queda relativizado, las palabras de Jesús cobran de nuevo la categoría de norma para el juicio. R. Scroggs, *The exaltation of the spirit by some early christians*: JBL 84 (1965) 359-373 remite el dicho a una corriente entusiasta del cristianismo siro-palestinense, contra la que polemizaría Mt 7, 22-23. A mi entender, quien habla aquí es un determinado tipo sociológico de la fe cristiana, a saber, el radicalismo ambulante cristiano primitivo. Posiblemente, encontramos esa conciencia de vicariedad de los carismáticos ambulantes cristianos antiguos también en Mt 25, 31-46. Cf. J. R. Michaelis, *Apostolic hardships and righteous gentiles*: JBL 84 (1965) 27-37, que identifica «los hermanos más pequeños» con los apóstoles. Con esa interpretación cuadran de hecho algunos logios que hacen depender la actitud de Dios con respecto a los hombres en el juicio precisamente de la actitud de éstos con respecto a los mensajeros de Jesús (Lc 10, 16; Mt 10, 40s). Sin embargo, el mandato de hospitalidad debería valer en general para todos. Cf. además L. Cope, *Matthew XXV, 31-46. "The sheep and the geats" reinterpreted*: NT 11 (1969) 32-44.

evangelios. Todavía en el siglo II d.C., Papías toma tradiciones de Jesús de discípulos del Señor ambulantes de paso.[27]

Nuestra tesis la podemos reforzar, por fin, por medio de una inferencia analógica: junto a los carismáticos itinerantes cristianos primitivos, hubo en los siglos I y II cantidad de filósofos cínicos itinerantes y predicadores ambulantes. También éstos estaban al margen de la sociedad[28]. Estuvieron en oposición a los emperadores Vespasiano y Domiciano y fueron combatidos por éstos. Sus mejores figuras sirvieron a otros, sin embargo, como modelo de vida humana auténtica: por ejemplo, al filósofo Epicteto. En sus exposiciones sobre el cínico plantea la siguiente pregunta: «¿cómo es posible vivir felizmente sin bienes, desnudo, sin casa ni hogar, sin cuidados, sin siervo, sin patria?». Y contesta:

> «¡Mirad, dios os ha enviado a alguien que os puede demostrar, en la práctica, que es posible! "Miradme —dice el cínico—: estoy sin hogar, sin patria, sin bienes, sin esclavo; duermo en el suelo; no tengo ni mujer, ni hijos, ni un pequeño palacio, sino sólo tierra y cielo y un único pequeño manto raído. Y, sin embargo, ¿qué me falta? ¿No estoy sin preocupaciones y sin miedo, no soy libre?"» (*dis.* III 22, 45-48).[29]

El *ethos* de la tradición de dichos cristiana primitiva y el de la filosofía cínica son semejantes en estos tres rasgos más significativos: se trata de un tipo de *ethos* de carencia de patria, de familia y de posesiones. Puesto que el *ethos* cínico fue transmitido por filósofos ambulantes, podemos concluir *per analogiam* que los portadores de la tradición de Jesús pertenecen a un tipo sociológico semejante. Esta conclusión por analogía se funda en semejanzas estructurales, y no en relaciones históricas. Estas, sin embargo, no faltan totalmente[30]. En Gadara de Transjordania se puede demostrar la

27. Eusebio, *hist. eccl.* III 39, 4: «pero cuando llegaba alguno de los que habían seguido a los ancianos, me informaba preguntándole por las palabras de los ancianos».

28. Cf. L. Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, [8]1910, IV, 315s.346-353; D. R. Dudley, *A history of cynicism*, London 1937 (reimpr. 1967), especialmente p. 125s.

29. Traducción del original griego. De ahí las diferencias con respecto al texto alemán del autor. (Nota del traductor).

30. H. Hommel, *Herrenworte im Lichte sokratischer Überlieferung*: ZNW 57 (1966) 1-23 hace referencia a los contactos entre la tradición de logios y los *topoi* de la tradición socrática, especialmente con respecto al significativo *topos* de la tradición de dichos sobre la primacía del parentesco espiritual frente al familiar. Sobre el *topos* de que el sabio no recibe dinero, cf. H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (BHTh 45), 1972, 100-117.

existencia de ideología cínica durante más de cinco siglos: en Menipo, Meleagro y Oinomao[31]. Pero más instructivo aún es el hecho de que el Peregrino del siglo II, ridiculizado por Luciano de Samosata, fuera en un principio un carismático itinerante cristiano, que después se convirtió al cinismo y continuó su vida errante cambiando de presagios[32]. Los filósofos ambulantes cínicos y los carismáticos itinerantes cristianos primitivos se presentaban ambos al margen de la vida normal. Por supuesto, la fundamentación espiritual de unos y otros era diversa. Los filósofos realizaban con argumentaciones intelectuales la liberación de las convenciones y costumbres sociales existentes, contraponiendo la φύσις al νόμος. Los predicadores ambulantes cristianos primitivos hacían lo mismo con imágenes míticas, contraponiendo al viejo mundo, condenado a la ruina, uno nuevo.

Si las palabras de Jesús fueron transmitidas por carismáticos itinerantes, ¿qué consecuencia tiene ese hecho con vistas a su autenticidad? El escepticismo de la historia de las formas se fundaba en el diagnóstico de que las palabras de Jesús están acuñadas por instituciones y necesidades de la vida comunitaria pospascual. Pero ésas no habían sido fundadas ni previstas por Jesús. Pues: «Jesús anunció el reino de Dios, y lo que vino fue la iglesia» (así A. Loisy)[33]. Si se entiende por «iglesia» comunidades locales asentadas y sus instituciones, entonces no existe ninguna continuidad sociológica entre Jesús y el cristianismo primitivo[34]. Otra cosa distinta sucede con los carismáticos ambulantes. En ese caso, la situación social de Jesús y la de una rama del cristianismo primitivo son semejantes: Jesús fue el primer carismático ambulante, Los transmisores de sus palabras asumieron su estilo de vida, los τρόπους κυρίου (Did 11, 8). Lo que quedó acuñado por su estilo de vida, por lo tanto, no es tan fácilmente «inauténtico». Su radicalismo ambulante se remonta al

31. Sobre estos poetas o filósofos influidos por el cinismo, cf. los correspondientes artículos en PRE y en el *Lexikon der Alten Welt*.

32. J. Bernays, *Lucian und die Kiniker*, 1879.

33. Cf. A. Loisy, *L'évangile et l'église*, Bellevue ³1904, 155. Para la interpretación de su famosa frase, cf. D. Hoffmann-Axthelm, *Loisys "L'évangile et l'église" Besichtigung eines zeitgenössischen Schlachtfeldes*: ZThK 65 (1968) 291-328.

34. La voluminosa obra de S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 1972 es un intento de localizar la tradición de las palabras de Jesús en una comunidad Q (en donde tendría su origen esta fuente Q). A causa del *ethos* radical de esas palabras, esa comunidad tiene que aparecer como «extraña al mundo» (como «entusiasta»), y de ese talante se le hace responsable, ante todo, a la espera del inminente final. El escepticismo con respecto a la autenticidad de las palabras de Jesús queda así necesariamente reforzado.

mismo Jesús. El es auténtico. Hay que «sospechar», probablemente, de la autenticidad de muchas más palabras de las que quieren algunos escépticos modernos.

La tradición de Jesús es auténtica, con todo, todavía en otro sentido, traslaticio: es existencialmente auténtica. Fue llevada a la práctica. Tanto la exégesis moderna como la conservadora indistintamente están frecuentemente ciegas con respecto a este asunto. Así, un representante de la interpretación existencial y de la «nueva hermenéutica» ve en el requerimiento al joven rico a regalar sus posesiones la invitación a aceptar la palabra de Jesús[35]. Según ese autor, el que escucha ha de saber escuchar. La llamada al seguimiento ahí «ya no» se debería «interpretar ética o sociológicamente», se trataría, más bien, «de un asunto auténticamente religioso»[36]. Ahora bien, la nueva hermenéutica quiere interpretar textos del pasado para la actualidad; en este caso, ciertamente, para una actualidad en la que las palabras de Jesús, con una tranquila naturalidad, ya no son practicadas. No se puede recriminar a nadie por eso. Pero esa razón no debería inducir a nadie a eliminar el claro sentido de las palabras de Jesús, sustituyéndolo por el sentido profundo hermenéutico propio; y no en último término, por respeto a aquellos hombres que una vez las tomaron en serio. Y también hoy nos debería hacer reflexionar el recordar que una vez hubo transmisores de las palabras de Jesús que, sin falsas interferencias, pudieron afirmar: «cielo y tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mc 13, 31).

2. *El comportamiento de los transmisores y sus condicionantes*

En el primer paso de nuestra reflexión partimos de las intenciones de la tradición de dichos. Presupuesto para inferir un comportamiento real fue la comprensión de que las intenciones espirituales son tomadas en serio, es decir, que tienen consecuencias concretas para el comportamiento «terreno». En este segundo paso de nuestro trabajo invertiremos ese supuesto heurístico. Se ha de suponer, del mismo modo, que las condiciones más «terrenas» pueden tener

35. E. Fuchs, *Jesus, Wort und Tat*, 1971, 10-20: «no se puede aquí perder uno precipitadamente en planteamientos de tipo sociológico, ya que "vender" tiene un sentido dialéctico: seguimiento consiste en la aceptación de su palabra» (18).

36. Fuchs, *o.c.*, 19. Incluso los planteamientos sociológicos de la historia de las formas clásica quedan rechazados: «no se deberían aducir ahora categorías sociológicas, como sucede aún automáticamente en el trabajo histórico-formal de Bultmann y, ante todo, en la teología americana» (82).

consecuencias concretas para las intenciones espirituales. Las condiciones «terrenas» señaladas se pueden clasificar en tres grupos de factores, algunos de cuyos aspectos se irán tratando sucesivamente: 1) factores socioeconómicos: como la cuestión del sustento, profesión y estamento social; 2) factores socioecológicos: como el medio ambiente urbano y rural; 3) factores socioculturales: como el idioma, las normas y valores de determinados grupos étnicos. Como las tradiciones espirituales tematizan sólo con mucho recato o no los tratan en absoluto sus presupuestos menos espirituales, es muy difícil objetivamente llegar en este campo a afirmaciones fundadas. Es, pues, del todo conveniente un escepticismo metodológicamente fundado. Pero no existe ninguna base para aquel escepticismo oportunista según el cual en ese campo, por razones metodológicas, no se sabría nada, porque en el fondo se desearía no saber nada. Luego, ordinariamente tales escépticos saben bajo cuerda con asombrosa precisión que los factores indicados tienen a lo más sólo una importancia secundaria.

Una bien simple cuestión socioeconómica, la cuestión del sustento, viene tratada en la tradición de dichos con una apetecible claridad. El discurso de misión contiene sobre ese asunto una afirmación negativa y una positiva. La instrucción negativa suena así: «no toméis nada para el camino, ni bastón, ni bolsa, ni pan, ni dinero, tampoco debéis tener dos vestidos» (Lc 9, 3); «no saludéis a nadie en el camino» (Lc 10, 4). Nos interesa, ante todo, la renuncia a la bolsa, al bastón[37], al pan y al dinero. Manto, alforja y bastón son las características de los filósofos cínicos ambulantes[38], de los «monjes mendicantes de la antigüedad», como se los ha llamado. La prohibición de la alforja[39] y del bastón tiende, probablemente,

37. La renuncia al bastón significa la renuncia al más mínimo medio de autodefensa (así Hoffmann, *Logienquelle*, 313s). El que de esta manera va por el mundo adelante tiene que tomar a pecho por las buenas o por las malas el siguiente dicho: «al que te abofetea en la mejilla derecha ofrécele también la otra... Y a quien te fuerza a caminar una milla acompáñalo dos» (Mt 5, 39-41). El logio podría referirse directamente a la situación de los carismáticos ambulantes. A quien de todos modos está de camino le da igual el ser obligado a algún servicio por 1,5 o por 3 kilómetros.

38. Diógenes Laercio, VI, 13. Aquí se aplican probablemente a Antístenes los atributos que más tarde pasaban como distintivos del filósofo cínico (cf. Dudley, *A history of cynicism*, 6): manto, alforja y bastón. Sobre el equipamento para los viajes en general en la antigüedad, cf. Hoffmann, *Logienquelle*, 313s.

39. El cínico Crates escribió una pieza titulada πήρα. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, [4]1923, 86-88 acepta el significado de «saco de mendigo» (citando al *Bulletin de Correspondance Hellénique* 21 [1897] 60). De modo diferente W. Michaelis, πήρα, ThWNT 6, 119-121: «difícilmente se encontró Jesús alguna vez con el tipo del religioso o filósofo ambulante con el saco de mendigo como lo muestran los cultos de Asia Menor y el cinismo» (121, nota 13).

a evitar la más mínima apariencia de que los misioneros cristianos eran tales o semejantes mendigos. También la prohibición de saludar a alguien por el camino podría tener ese sentido[40]. El que demuestra públicamente su pobreza y se dirige a alguien por el camino podría ser fácilmente malentendido. A la misma dirección apunta la prohibición de cambiar de una casa a otra en un mismo lugar (Mc 6, 10; Lc 10, 7)[41]. Eso se parecería demasiado a querer aprovecharse materialmente de la hospitalidad de un lugar. Una cosa resulta clara: a los carismáticos itinerantes cristianos primitivos les estaban prohibidas las prácticas ordinarias de los mendigos[42]. Pero también igualmente un plan sistemático de aprovisionamiento.

Tanto más agudamente se plantea entonces la pregunta: ¿de qué vivía esa gente?[43]. Sobre eso existe una instrucción positiva:

> «Cuando entréis en una casa,
> decid antes de nada: paz a esta casa.
> Y si allí hay un hijo de la paz,
> vuestro saludo de paz descansará sobre él;
> pero si no, volverá a vosotros.
> En esa misma casa permaneced y comed y bebed
> lo que recibáis de ellos;
> pues el obrero es merecedor de su salario.
> No cambiéis de una casa a otra» (Lc 10, 5-7).

Se partía, por lo tanto, de la expectativa de que se iba a encontrar de continuo personas por las cuales uno iba a ser voluntariamente socorrido. Y para ello no se apelaba a los sentimientos caritativos, sino al derecho y a la justicia: el trabajo merece su paga. ¿Qué clase de trabajo? El discurso de misión señala dos cosas: curaciones y anuncio escatológico. Curaciones para el presente, anuncio para el futuro. Ese anuncio no consistía en sólo palabras sin fuerza. Confería protección en el juicio final. Es lo que se desprende del

40. De otro modo, por ejemplo, W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, s.f., 209: se trataría de una amonestación a no perder tiempo. Así también Schulz, *Q*, 416.

41. Haenchen, *Weg Jesu*, 230 remite esta prohibición a la experiencia de que surgen envidias y conflictos cuando distintas familias, una tras otra, acogen a los misioneros.

42. También Haenchen, *o.c.*, 222 piensa que la pobreza ostensible de los misioneros itinerantes debía evitar la sospecha de que querían enriquecerse.

43. A pesar de que Schulz, *Q*, 172s.478s muestra un fuerte interés por revolucionar la situación material en la sociedad actual, las cuestiones sobre los condicionantes materiales de una tradición le parecen muy lejanas a la hora de interpretar los textos. Así, sobre nuestro problema dice taxativamente: «habría que cuidarse de no querer sacar de esta instrucción más de lo que hay: los segadores apocalípticos tienen derecho, como auténticos trabajadores, a la comida y a la bebida» (417).

saludo de paz[44]. Está condicionado. Si los predicadores ambulantes son rechazados, entonces retorna a ellos, como si se tratara de una fuerza mágica. Y a ese lugar hostil le irá en el juicio inminente peor que a Sodoma y Gomorra (Mt 10, 15; Lc 10, 12). De ahí se puede concluir: si los predicadores ambulantes eran acogidos, el juicio escatológico dejaba inmunes a las casas y lugares que los habían acogido. Las curaciones actuales y la protección escatológica eran las «obras» de los predicadores ambulantes, que tenían que ser concedidas sin remuneración: «gratis lo habéis recibido, dadlo gratis» (Mt 10, 8). Pero esas obras merecían, sin embargo, su salario. El pago de sus honorarios en comida, bebida y alojamiento caía, sin duda, por su propio peso[45]. No era esta, ciertamente, una mendicidad normal, era una mendicidad de un orden superior, una mendicidad carismática, que sólo de paso tematiza el problema del sustento, que confía en que, en cierto modo, el problema se resuelva por sí mismo, conforme al lema: «buscad... ante todo el reino de Dios y su justicia, y entonces todas esas cosas se os añadirán» (Mt 6, 33). No es casualidad que entre las palabras de Jesús encontremos una típica sabiduría práctica del mendigo: «pedid, y se os dará; buscad, y encontraréis; golpead, y os abrirán» (Lc 11, 9 y par).

Naturalmente, las circunstancias terrenas tuvieron que ocuparse sin duda de que ese tema no se solucionara siempre por sí mismo. Nos lo muestra el relato de las espigas arrancadas. El análisis de la historia de las formas opinaba que una situación de las comunidades cristianas primitivas se había convertido ahí en una escena ideal[46]. Se le objetó que el andar en sábado hambrientos rondando por los campos no puede haber sido una costumbre repetida de las comunidades[47]. En efecto: algo así difícilmente sucede en una

44. Sobre el trasfondo histórico-religioso del saludo de paz, cf. Hoffmann, *Logienquelle*, 296-302. En las páginas 310s de la misma obra interpreta el saludo de paz en referencia al trasfondo histórico de la época: en polémica con los movimientos de resistencia zelotes, se congrega así a los «hijos de la paz». ¿Pero no es el saludo de paz un *topos* demasiado común?

45. S. Krauss, *Die Instruktion Jesu an die Apostel*: Angelos 1 (1925) 96-102: «Jesús exige con toda claridad que sus discípulos vivan de la hospitalidad de aquellos a cuyas casas precisamente llegan y en cuyos lugares predican».

46. Cf. Bultmann, *Geschichte d. syn. Tr.*, 14.

47. Haenchen, *Weg Jesu*, 118-123: «no era de seguro una afición particular de los cristianos el ir el sábado por los sembrados y alimentarse de espigas» (122). F. W. Beare, *The sabbath was made for man?*: JBL 79 (1960) 130-136 señala, de todos modos, con razón que los conflictos sobre el sábado pudieron surgir también por pequeñeces, y el arrancar espigas es quizá únicamente un ejemplo de tales disputas. El *Sitz im Leben* original tuvo que ser probablemente semejante al que tiene la perícopa en la novela autobiográfica del amigo de Goethe K. Ph. Moritz, *Anton*

comunidad local con cristianos asentados y que trabajan. Sin embargo, tratándose de predicadores itinerantes sin dinero y sin pan, ésa podría haber sido una situación típica. Ahora bien, en la narración, el quebrantamiento del sábado se justifica por el hecho de que los sacerdotes del antiguo testamento tenían un derecho a los panes sagrados. La argumentación cojea desde la lógica. El sacerdote no quebrantó el sábado al entregar las ofrendas a personas no autorizadas para ello. La falta de lógica tiene, sin embargo, un fundamento real, que se pone de manifiesto al tener en cuenta que la problemática de los carismáticos ambulantes configuró ese relato: su derecho al sustento se basaba concretamente en Pablo (1 Cor 9, 13) y en la *Didajé* (13, 3) precisamente en ese derecho veterotestamentario del sacerdote a las ofrendas[48]. La lógica (o ilógica) teológica se rige en este caso, por una vez, por necesidades bien humanas.

Los carismáticos ambulantes tuvieron que pasar, de seguro, hambre más de una vez, porque no encontraban acogida. Más de una vez fueron expulsados como vagabundos sin derechos. Para tales situaciones habla un dicho de consuelo, cuyo sentido enigmático ha sido muy discutido:[49]

> «Pero si os persiguen en esa ciudad,
> huid a la otra.
> Pues en verdad os digo:

Reiser, 1959, 345 (comienzo de la 4.ª parte). Anton Reiser vaga errante con poco dinero por la comarca de Duderstadt, «cuando iba una vez por un trigal y le vinieron a la mente los discípulos de Jesús, que comían espigas en domingo. Intentó al punto sacar de las espigas un puñado de granos...».

48. El primero, según mi información, en hacer referencia a esa relación ha sido J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 1970, 52-62.71-73: «1 Cor 9, 14 da motivo para la fundada sospecha de que este logio [Mc 2, 25s] se adujo también en la situación pospascual para fundamentar el derecho al sustento de los predicadores del evangelio» (72). Del todo improbable considero la suposición de un *Sitz im Leben* eucarístico (así A. J. Grassi, *The five loaves of the high priest*: NT 7 [1964/65] 119-122). Según H. W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), 1971, 72-81, fue Marcos el que por primera vez interpoló los v. 25-26; pero eso difícilmente se puede probar.

49. Cf. la visión de conjunto sobre la historia de la investigación en M. Künzi, *Das Naherwartungs-Logion Mt 10, 23*, 1970. E. Bammel, *Matthäus 10, 23*: StTh 15 (1961) 79-92 niega que se den ahí en absoluto motivos de misión. H. Schürmann, *Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23*: BZ NS 3 (1959) 82-88 piensa que el logio fue aplicado sólo posteriormente a la situación misional. Hasler, *Amen*, 84-86 niega tanto el motivo misional como el de consuelo. Estas opiniones ven con razón, a mi entender, que el dicho apenas se deja interpretar desde el punto de vista de un misionero que aspira a alcanzar una meta. Pero no por eso, sin embargo, se le debe negar cualquier tipo de motivo misional: en el cristianismo primitivo hubo diversas formas de misión.

no terminaréis con las ciudades de Israel
antes de que venga el hijo del hombre» (Mt 10, 23).

Si los destinatarios de este dicho fuesen misioneros aspirando exclusivamente a alcanzar una meta, entonces poco consuelo encontrarían en este dicho. El no llegar a todas las ciudades antes del final tendría que hacer desesperar al misionero. Pero para el mendigo carismático eso es un consuelo: encontrará de continuo hasta el fin del mundo lugares en donde poder ir ganándose la vida por medio de la predicación y las curaciones, aunque vaya siendo expulsado una y otra vez.

Después de todo lo dicho, debería quedar claro que los carismáticos ambulantes cristianos primitivos eran marginados. Tendrían, de seguro, simpatizantes en los diversos lugares. Pero no es difícil imaginarse qué es lo que pensarían de ellos la gran mayoría: cómo juzgarían de aquellos hombres sin domicilio y sin ocupación estable, que inestabilizaban al pueblo con su predicación sobre el fin del mundo inminente y que veían ya en espíritu reducidos a cenizas aquellos lugares en donde eran rechazados y no encontraban socorro. Ese juicio, ciertamente, no tuvo que diferir mucho del de K. Kautsky, que habla sencillamente de «parásitos y conspiradores» y les atribuye la fantasía de incendiarios, sólo que debe ser el mesías el que prenda el fuego en lugar de ellos[50]. En ese juicio no habla sólo la severidad de la moral laboral (vetero)socialista: en él habla, sobre todo, un rechazo típico y generalizado de tales marginados. De modo parecido tuvieron que ser vituperados ya entonces los carismáticos itinerantes. Una palabra de Jesús los consuela:

> «Dichosos vosotros cuando os insulten y persigan y digan toda clase de mal y mentira contra vosotros por mi causa. Sí, alegraos y saltad de gozo, pues grande es vuestra recompensa en los cielos. Pues así persiguieron a los profetas anteriores a vosotros» (Mt 5, 11-12).

50. K. Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Salamanca 1974, 359s: «... y numerosos parásitos desposeídos, sin familia u hogar, peregrinaban incesantemente de un lugar a otro... La amenaza final que el evangelista pone en boca de Jesús [se refiere a Lc 10, 12] es típica del ansia de venganza del mendigo que se ve defraudado en sus expectativas de limosna. Lo que más le gustaría sería desquitarse viendo a toda la ciudad arder en llamas. Sólo que en este caso debe ser el mesías el que desempeñe por él el papel de incendiario». Seguramente se ha observado con acierto lo que se refiere a la sed de venganza. Pero también se combate precisamente esa sed de venganza, como lo muestra Lc 9, 51-56. El juicio conclusivo de Kautsky suena así: «tales "parásitos y conspiradores" ambulantes, que se consideraban llenos del Espíritu santo, fueron los que llevaron los principios básicos de la nueva organización proletaria, el "alegre mensaje", el evangelio...» (360).

Se puede preguntar si ningún insulto tenía fundamento. ¿No eran los carismáticos ambulantes parecidos a otros vagabundos sospechosos, de tal modo que se los podía confundir con ellos? Que sucedió así, nos lo muestra la *Didajé*. Pone en guardia contra los χριστέμποροι viandantes, contra viajantes que traficaban con Cristo. Luciano puede hacer, tal vez sin razón, objeto de su burla a uno de esos profetas cristianos, con la intención de desenmascarar su mercancía religiosa como un comportamiento parasitario. Lo que a sí mismo se entendía como libertad fundada en lo religioso frente a las ataduras sociales básicas bien podía parecer desde fuera como vagabundeo holgazán.

Como marginados sociales, los carismáticos ambulantes cristianos primitivos tuvieron que encontrar ayuda, ante todo, entre aquellos que estaban, ellos mismos, al margen de la sociedad: entre los miserables y oprimidos, entre los pobres y hambrientos, a quienes proclamaban dichosos con sus palabras[51]. El hecho de que aquel rasgo característico de la tradición de Jesús, la referencia a los desclasados social y religiosamente, a los publicanos y prostitutas[52], quedase conservado, tendría que estar en conexión con el hecho de que los transmisores de las palabras de Jesús se encontraban, ellos mismos, en el estrato más bajo de la sociedad. No por casualidad, entre esas palabras encontramos dichos típicos de filosofía práctica de clase, como por ejemplo: «al que tiene se le dará, al que no tiene se le quitará aun lo que tiene» (Mc 4, 25)[53]. Nadie que tiene mucho

51. Así lo ve también Hoffmann, *Logienquelle*, 326.

52. G. Bouwman, *La pécheresse hospitalière (Lc VII, 36-50)*: EThL 45 (1969) 172-179 expresa la interesante opinión de que los predicadores cristianos encontraron de vez en cuando acogida hospitalaria en personas cuyos antecedentes (se puede preguntar aquí: ¿se trataba sólo de sus antecedentes?) eran criticados por cristianos fariseos. Dentro de esa problemática encuentra él el *Sitz im Leben* de Lc 7, 36s. E. Laland, *Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10, 38-42. Ihre kerygmatische Aktualität für das Leben der Urgemeinde*: StTh 13 (1959) 70-85 ve también el *Sitz im Leben* de Lc 10, 38s en la problemática de los misioneros itinerantes. «Las mujeres de la casa están de repente tan absorbidas en los cuidados externos del huésped, que les resulta imposible escuchar la palabra del Señor» (82). Con toda seguridad, no eran casas con mucho «personal de servicio» las que visitaban los misioneros ambulantes. Y el dicho «sólo poco es necesario...» (Lc 10, 42) pondría en lo posible de manifiesto la modestia de los carismáticos ambulantes: no quieren resultar en lo material un peso para los anfitriones.

53. Cf. J. D. M. Derrett, *Law in the new testament: the parable of the talents and two logia*: ZNW 56 (1965) 184-195, especialmente p. 194s, que interpreta el dicho desde la relación entre capital y beneficios: «al que no tiene (es decir, beneficios) se le quitará eso (el capital) que aún tiene. Si, por el contrario, demuestra tener (beneficios), se le confiará más dinero todavía». Tal vez se trata de una interpretación demasiado estrecha. El hecho de que los ricos se vuelven más ricos y los pobres más pobres es una bien común y desesperante experiencia.

habla así[54]. La tradición sinóptica pertenece, sin lugar a dudas, a aquellas escasas tradiciones de la antigüedad en las que llegan a hablar grupos que, fuera de ahí, han quedado mudos. La historia la escriben en su casi totalidad los poderosos. Aquí, sin embargo, vemos el mundo desde una perspectiva «desde abajo». La singularidad histórico-formal de la tradición sinóptica está relacionada, sin duda, con eso.

La tradición de dichos se deja comprender mejor, a mi entender, cuando se tienen en cuenta los factores socioeconómicos indicados: es decir, la necesidad de encontrar sustento y de fundamentar el derecho a él, el rol de marginados de los transmisores, el carácter específico de clase de la tradición. A esos se añaden, en segundo lugar, los factores socioecológicos: la tradición de dichos remite a zonas rurales. Piénsese en el mundo de imágenes de las parábolas. En ellas aparecen pequeños campesinos, jornaleros y arrendatarios, pastores y dueños de viñas. En ellas se habla de siembra y cosecha, de campo y mala hierba, de rebaños y peces.[55]

Hay que tener en cuenta ese origen rural de los carismáticos ambulantes cristianos primitivos, si se quiere entender sus exigencias de sustento: quien se ganaba la vida antes como labrador o pescador abandona, al renunciar a la *stabilitas loci*, también sus únicos medios de vida. Los artesanos se encontraban en una situación diferente en ese caso, ya que sus herramientas de trabajo se pueden transportar con uno; no así, por el contrario, los campos y los lagos[56]. Por eso, la *Didajé* ve pocas dificultades para los artesanos emigrados que quieran asentarse en una comunidad[57]. Para el caso, sin embargo, de que el cristiano inmigrado no sea un artesano, da la instructiva advertencia de que la comunidad se ha de cuidar «de que entre vosotros no viva ningún cristiano ocioso» (Did 12, 4).

54. Piénsese además en la pesimista imagen sobre la justicia, por ejemplo, en la exhortación a la reconciliación: el pobre hombre endeudado termina sin remedio en la prisión, indiferentemente de cuál sea su situación jurídica (Mt 5, 25-26).

55. El carácter rural de la tradición sinóptica lo realzan: Deissmann, *Licht vom Osten*, 210s; M. Rostovtzeff, *Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Kaiserreich* II, 1929, 10; E. A. Judge, *Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft*, 1964, 10s.

56. Sobre los presupuestos para la movilidad local de los artesanos, cf. W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik*, 1954, 299-313. En la p. 304 señala que los pescadores galileos, por motivo ya de su profesión, no podían conjugar en Jerusalén trabajo y dirección de la comunidad.

57. De otro modo Knopf, *Lehre der zwölf Apostel*, 34: el artesano justamente tendría necesidad de ayuda, mientras que el comerciante sabría arreglárselas por sí mismo.

Un artesano puede viajar, y ganarse el sustento con su trabajo. Si produce para el «mercado», le favorece incluso su movilidad geográfica. Lo que no se puede vender en un lugar se vende en el siguiente. Cuanto mayor sea el mercado, tanto mejor. El artesano ambulante buscará pues las ciudades. ¿Es casualidad entonces que el artesano Pablo, que junto con Bernabé inició la misión de las grandes ciudades helenistas, pudiese renunciar a su derecho de sustento, mientras que el pescador Pedro insistiese en él (cf. 1 Cor 9, 5-6)?[58]

Radicalismo ambulante y medio ambiente rural están en conexión, además, por una segunda razón: las dimensiones de las comunidades urbanas exigió muy pronto la formación de tipos de organización y de funciones. Pero los carismáticos ambulantes pueden mantener su autoridad sólo en aquellos sitios en donde las comunidades locales no les pongan enfrente una organización oficial demasiado rígida[59]. La tradición de dichos cuenta con pequeñas comunidades: «en donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20). Pues donde están juntos sólo dos o tres, no se necesitan especiales estructuras de autoridad, sino que, como tal minoría diminuta, no se puede prescindir de ningún modo de la asistencia de las autoridades suprarregionales, precisamente de aquellos profetas y apóstoles que iban de un lugar a otro.

58. G. Dautzenberg, *Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9*: Bib. 50 (1969) 212-232 ha visto con razón que la renuncia al sustento hay que «colocarla en una situación todavía premateana siro-palestina de la misión ambulante cristiana primitiva» (216). Para la versión generalizada de ese derecho al sustento en 1 Cor 9, aduce factores sociológicos, a saber, el «paso de la misión a las regiones colonizadas del mundo mediterráneo helenista, ya no tan fuertemente articuladas tribal y familiarmente» (217). Hay que contar además, a mi entender, con el *topos* de la tradición filosófica de que el verdadero sabio no recibe ninguna paga por su sabiduría; un *topos* que presupone la cultura y pseudocultura divulgada en las ciudades. Sobre ese *topos*, cf. Betz, *Apostel Paulus*, 100-117. Dautzenberg, *o.c.*, 218 toma también en cuenta el medio ambiente urbano con respecto a la renuncia al sustento: Pablo y Bernabé «abandonaron conscientemente por cierto la zona del interior siro-palestina y se dirigieron a la población helenista de las ciudades». Es cierto que Pablo basa su renuncia en una necesidad divina cortada a la medida de su persona (cf. sobre esto E. Käsemann, *Una variación paulina del "Amor fati"*, en *Ensayos exegéticos*, 51-70), pero se tiene que relativizar un tanto esta autocomprensión: también Bernabé renunció a su derecho al sustento. No se trata de una decisión exclusivamente personal de Pablo.

59. E. Käsemann, *Los comienzos de la teología cristiana*, 201 localiza a los profetas que él supone portadores de la tradición de dichos en «pequeñas comunidades de la zona fronteriza siro-palestina, en las que, dado precisamente el reducido número de sus miembros, no era posible otra forma de organización que la dirección por parte de un carismático. Tal vez cuidaba también un profeta ambulante de una serie de tales comunidades».

Señalemos, por último, que los pueblos y pequeñas ciudades están más juntos que las ciudades. Si, como dice la *Didajé* (11, 6), sólo es lícito llevar provisiones para un día de marcha, difícilmente alcanzarían para cubrir las grandes distancias entre las ciudades.[60] Esa praxis supone un medio ambiente rural. Si Pablo quería realmente misionar las grandes ciudades de todo el mundo, entonces hizo bien en renunciar al derecho de sustento del misionero. Ese programa no lo podía realizar ningún mendigo carismático, sino únicamente un organizador que planificaba.

El asentamiento originario de la tradición de dichos en un medio ambiente rural es además interesante por el hecho de que el cristianismo antiguo fue en su mayor parte un fenómeno urbano. El campesino era *paganus*, pagano. Sólo hay dos documentos directos de un cristianismo antiguo rural[61]. El gobernador de Bitinia, Plinio, informa al emperador Trajano de que la «peste de la nueva superstición» (se refiere al cristianismo) se ha propagado «no sólo por las ciudades, sino *también* por los poblados y el campo» (*epist.* X, 96) —lo cual confirma el carácter predominantemente urbano del cristianismo antiguo—. El segundo documento se encuentra en la primera carta de Clemente (42, 4). Según este testimonio, los apóstoles predicaron la βασιλεία τοῦ θεοῦ en las comarcas (χώρας) y en las ciudades. Ahora bien, la βασιλεία es un tema de la tradición de dichos, los apóstoles son carismáticos itinerantes. Es, al menos, digno de consideración el hecho de que se nombren en primer lugar las zonas rurales como campo de su actuación.

Si preguntamos por las razones por las cuales el cristianismo antiguo fue fundamentalmente un fenómeno urbano, nos topamos, entre otras causas, con un factor sociocultural: la lengua, de la que vamos a tratar muy brevemente. En las ciudades se hablaba como lengua común de comunicación el griego koiné, en el campo se conservaban las antiguas lenguas populares[62], en Asia Menor, hasta

60. Según Knopf, *Lehre*, 31, eso presupone «que las comunidades cristianas [es decir, las que supone la Didajé] no estaban tan ralamente diseminadas: distaban unas de otras a lo sumo una jornada de camino». Tal situación es más pensable en el campo que en un medio ambiente urbano.

61. Cf. R. Knopf, *Über die soziale Zusammensetzung der ältesten heidenchristlichen Gemeinden*: ZThK 10 (1900) 325-347, particularmente p. 326.

62. Ireneo, por ejemplo, procura en Lión aprender el celta, para poder predicar también a la población campesina (*adv. haer.*, I, 10, 12; III, 4, 1-2). Sobre este problema cf.: W. Schneemelcher, *Das Problem der Sprache in der Alten Kirche*, en *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche. Referate vom Deutschen Ev. Theologentag 27.-31. Mai in Berlin*, 1959, 55-67; C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, en *Die Religionen der Menschheit* 29, 1-2, 1971, 20s.

bien entrado el siglo VI[63]. En el ámbito siro-palestino, por el contrario, el cristianismo habló desde un principio el dialecto de la población rural, el arameo, que claramente está en el trasfondo de la tradición de dichos. Una palabra de Jesús apunta a esta zona: «no salgáis a un camino de paganos y no entréis en una ciudad de samaritanos, sino id, más bien, a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 5-6)[64]. Lo que se prohíbe también se practica las más de las veces; por lo que se puede inferir: el radicalismo ambulante se extendió desde Palestina también a otras zonas. Pero sin duda tenía allí su centro.[65]

Los factores económicos, ecológicos y culturales aquí esbozados son condicionantes sociales de la tradición de dichos. Sin ellos, no se nos habría transmitido, ni se nos habría transmitido en la forma en que la tenemos actualmente. Esto no quiere decir, naturalmente, que esa tradición se derive de alguna manera de esos condicionanmientos. No existen razones suficientes para afirmar eso. Basándonos en las fuentes, sólo podemos reconocer una conexión, una interdependencia entre una tradición espiritual y determinadas condiciones sociales. Quien hace una afirmación más allá de esto tiene que ser de la opinión de que se pueden hacer aseveraciones sobre

63. K. Holl, *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit*: Hermes 43 (1908) 240-254 (= *Ges. Aufs. zur KG.* II: *Der Osten*, 1928, 238-248).

64. H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (BEvTh 55), München 1969, 110-114 piensa que el dicho es construcción redaccional de Mateo. Ciertamente que se acomoda a la concepción redaccional de Mateo, pero sólo en la forma de Mt 15, 24 referida exclusivamente a Jesús. Probablemente Mateo transformó redaccionalmente en 15, 24 el dicho tradicional de 10, 5-6.

65. Esta localización del radicalismo itinerante cristiano primitivo explica también el carácter judeocristiano de la tradición de dichos: presupone comunidades cristianas que están dentro de la comunión sinagogal judía y sometidas a su jurisdicción (Mt 10, 17). Se reconoce a los rabinos como autoridades (Mt 23, 2-3). Pero al mismo tiempo se critica duramente a fariseos y letrados. Esta ambivalencia podría explicarse así: las comunidades locales esparcidas por el país pertenecían de hecho al judaísmo. Pero los portadores principales de las tradiciones que distinguían al cristianismo del judaísmo eran carismáticos ambulantes que se sustraían a cualquier tipo de organización. En éstos pudo permanecer viva la crítica al judaísmo, a los fariseos y letrados, mientras que sus simpatizantes asentados en los diferentes lugares tuvieron que tender a más o menos grandes compromisos. Sin estos marginados ambulantes el cristianismo habría perdido pronto su identidad. Cf. Kretschmar, *Beitrag*, 47: «en la situación histórica de la cristiandad palestinense antes de su separación de la comunión del pueblo judío no tiene nada de sorprendente el que, si exceptuamos a los carismáticos, es decir, a los profetas, maestros, "santos", no tengamos noticia de ningún otro tipo de oficios o servicios... En ese tiempo estos carismáticos tuvieron que ser los únicos que aparecieran claramente hacia fuera como los representantes del mensaje cristiano».

la realidad independientemente de los datos que tenemos, aseveraciones que irían mucho más lejos que aquellas construcciones teoréticas imprescindibles, sin las cuales no se podrían ni inferir ni analizar ni comprender los datos. Con tales afirmaciones se habría abandonado el ámbito de la ciencia crítica. Dentro de esos límites, sin embargo, existe aún mucho por investigar, entender y comprender. Para concluir, indiquemos pues algunas hipótesis de ulterior alcance sobre la tradición de dichos en el cristianismo primitivo.

1. Sólo raras veces se encuentran palabras de Jesús en la literatura epistolar cristiana primitiva. Eso tiene que tener también una motivación sociológica. Las cartas tienen su origen predominantemente en las comunidades urbanas helenistas[66]. Esas comunidades abarcaban diversos estamentos sociales, hecho que provocó en Corinto y Roma, cuya situación social conocemos mejor, conflictos[67]. A las comunidades así estructuradas corresponde un patriarcalismo de amor de tipo familiar[68], en el que las diferencias sociales se mantienen, se suavizan y se mitigan. Características de ese tipo de *ethos* son las «tablas domésticas» cristianas antiguas. El *ethos* afamiliar del radicalismo ambulante cristiano primitivo no tenía lugar aquí, sencillamente porque no se lo podía practicar. Bien pudieron ser también conocidas ahí las palabras de Jesús, pero no se las podía vivir. Y lo que dentro de la tradición oral no puede ser aceptado por un grupo humano es eliminado por la «censura preventiva» de ese grupo. Un umbral sociológico de la tradición dificultó la penetración de las palabras de Jesús en esas comunidades. El lugar del hijo del hombre sinóptico lo ocupó aquí el Cristo cósmico.

2. La tradición de dichos pudo salirse de su originario *Sitz im Leben* allí donde cambió su carácter. En donde no se podía llevar

66. Cf. Deissmann, *Licht vom Osten*, 210.

67. Sobre la comunidad de Roma, cf. especialmente los análisis de H. Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, 1969, que alcanzan su punto culminante en el análisis del cisma entre Calixto e Hipólito y su trasfondo social. En otro lugar (cf. cap. 5-8 de este libro) espero poder mostrar que también en los conflictos comunitarios de Corinto jugaron un papel los factores sociales.

68. El concepto de «patriarcalismo de amor» (*Liebespatriarchalismus*) procede en cuanto al contenido de E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Ges. Schriften* I, 1912, 67-83. Caracteriza la postura ética fundamental de Pablo con estas palabras: «se trata del tipo del patriarcalismo cristiano fundado al mismo tiempo en el reconocimiento religioso y en la superación religiosa de las desigualdades terrenas. Tuvo su preparación en el patriarcalismo del judaísmo tardío, pero consigue su colorido especial por el calor de la idea cristiana de amor, por la conjunción de todos en el cuerpo de Cristo» (67). Habla de la «idea básica de la dócil aceptación de las desigualdades existentes y de su acción fecundadora con respecto a los valores éticos de la relación interpersonal» (68).

a la práctica su radicalismo ético era posible trasformarlo en un radicalismo gnóstico. Un radicalismo de acción se convirtió así en un radicalismo de conocimiento, que no tiene necesariamente por qué tener consecuencias concretas en la conducta. Una tradición de dichos modificada en esa dirección la encontramos en el evangelio de Tomás[69], una colección de palabras de Jesús. El lugar social de ese radicalismo modificado en sentido gnóstico tuvo que estar en círculos relativamente homogéneos dentro de la iglesia. Frecuentemente debió de tratarse de círculos bien situados[70]. Un radicalismo intelectual, sin consecuencias prácticas, también ahí uno puede permitirse el lujo de tenerlo.

3. El que la tradición de dichos se nos haya conservado en su espíritu relativamente original, se lo tenemos que agradecer a su fijación por escrito en la fuente de los dichos (Q) y en los evangelios. En ese sentido es interesante constatar que se nos ha conservado únicamente dentro de la forma de evangelio, es decir, dentro de una presentación de la vida de Jesús, que, como tal, mira a una época ya pasada y contempla el radicalismo ético de la tradición de dichos ya desde una distancia histórica. Esa distancia aparece ante todo en Lucas. Lucas nota una tension tan grande entre el mundo social original de la tradición de Jesús y el de sus destinatarios que, como añadidura al evangelio, escribe además un libro de los

69. Acerca de esto, hay que tener en cuenta, por cierto, que en el evangelio de Tomás no sólo se nos presenta una tradición modificada de dichos, sino también una gnosis atemperada. Sin embargo, las exigencias concretas están descoloridas, traducidas a lo puramente especulativo, y de eso se trata aquí. Esa modificación no es simplemente algo inmanente a la tradición de dichos (así J. M. Robinson, *ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ. Zur Gattung der Spruchquelle Q*, en *Zeit und Geschichte. Fst. R. Bultmann*, 1964, 77-96, que descubre en el género de la colección de dichos una tendencia inmanente a la gnosis); supone más bien, con toda probabilidad, un cambio de los portadores de la tradición, otro medio ambiente social, en el que las palabras de Jesús ya no eran practicables en su palpable inmediatez.

70. Cf. el juicio de Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, 103 sobre los gnósticos: «estos hombres pertenecían a estamentos sociales que de ordinario no encontraron el camino de ingreso en las comunidades protocatólicas. El efluvio de un cierto talante liberal, que rompe los estrechos moldes de una religiosidad comunitaria preocupada de sus propias tradiciones, llena los testimonios de la gnosis valentiniana y basilidiana». H. G. Kippenberg, *Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus*: Numen 17 (1970) 211-231 se expresa detalladamente sobre este problema: «sociológicamente localizaría el gnosticismo en la capa intelectual helenista de los países fronterizos orientales del imperio romano, que en los siglos II y I a.C. cayeron bajo las botas de las legiones romanas» (223). A este autor le critica P. Munz, *The problem of "Die soziologische Verortung des antiken Gnostizismus"*: Numen 19 (1972) 41-51. Esta crítica sin embargo no alcanza, a mi juicio, a la comprensión del carácter específico en lo referente a estrato social del gnosticismo antiguo.

Hechos de los apóstoles, en el que muestra cómo el cristianismo desde Galilea (o más exactamente: desde la bien conocida ciudad de Jerusalén) alcanzó las grandes ciudades helenistas[71]. Más claramente que los otros evangelistas, destaca el período de la vida de Jesús como una época especial, en la que estaban en vigor unas normas éticas diferentes a las del resto. Por eso puede, por una parte, conservar de la manera más fiel el radicalismo ético de las palabras de Jesús. Pero, por otra parte, se distancia de modo inequívoco del radicalismo ambulante cristiano primitivo. En el discurso de despedida lucano Jesús abroga expresamente sus mandatos para los carismáticos ambulantes: el envío sin bolsa de dinero, sin alforja y sin sandalias ya no debe tener más validez desde ahora. Ahora se debe disponer de dinero, de alforja e incluso de espada. Pues los tiempos han cambiado (Lc 22, 35-36). Lucas ataca en el presente a los sucesores de los primeros carismáticos ambulantes. Para él son falsos profetas. Hay de todos modos sólo doce legítimos apóstoles. Ellos son los grandes misioneros itinerantes de la primera época. E incluso en esa primera época no son precisamente ellos el modelo del cristianismo ejemplar, sino más bien la comunidad local de Jerusalén, de la cual Lucas traza una imagen fuertemente idealizada. En ella, según él, cada uno puso sus bienes a disposición de la comunidad. Pero como testimonio de ello puede aducir sólo, significativamente, a Bernabé, un apóstol y carismático ambulante. Y así, también él incluso nos descubre lo que es lo probable históricamente hablando: un seguimiento consecuente se dio únicamente entre los mendigos carismáticos vagabundos sin patria.

Si seguimos la trayectoria de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo, topamos con tres formas sociales de fe cristiana antigua: el radicalismo itinerante, el patriarcalismo de amor y el radicalismo gnóstico. En ellas están asentados aquellos tres tipos cuya historia ha seguido E. Troeltsch a través de toda la historia del cristianismo: la secta, la iglesia-institución y el espiritualismo[72]. El *ethos* del radicalismo ambulante ha revivido una y otra vez en movimientos sectarios: en el montanismo, en el ascetismo ambulante sirio, en los monjes mendicantes de la edad media y en el ala izquierda de la reforma. El radicalismo gnóstico se ha articulado una y otra vez en conventículos dentro y fuera de la iglesia con

71. La «ciudad» juega ya un papel importante en el evangelio: Lucas hace que Jesús se presente en un medio ambiente urbano. Cf. sobre esto Hoffmann, *Logienquelle*, 278-280.

72. Cf. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912.

una orientación individualista y mística. Al patriarcalismo cristiano de amor, sin embargo, le debemos las instituciones perdurables de la iglesia. Con éxito, y no sin sabiduría, templó el radicalismo cristiano primitivo lo suficiente para que la fe cristiana se convirtiese en una forma de vida colectivamente practicable. En las polémicas del siglo II se impuso frente a otras formas sociales de la fe cristiana antigua: frente al montanismo y a la gnosis. Definió lo que es ortodoxo, lo que es canónico y exegéticamente legítimo. Pero no suprimió del todo las otras tradiciones, y así ha ido alimentando de continuo a corrientes «heterodoxas». Ese patriarcalismo de amor ha sabido una y otra vez asimilar corrientes radicales o eliminarlas. Esto último, como es sabido, con más patriarcalismo que amor; más exactamente, con el empleo de la violencia física, que hubiese comprometido irrevocablemente al cristianismo, si es que no se hubiese alzado una y otra vez, desde las tradiciones del radicalismo cristiano primitivo, la voz de la llamada a la conversión.

2

«NOSOTROS LO HEMOS DEJADO TODO» (Mc 10, 28)

Seguimiento y desarraigo social en la sociedad judeo-palestina del siglo I d.C.[1]

El seguimiento fue al principio algo concreto. Los discípulos abandonaron lugar de residencia y familia, posesiones y oficios. Pedro formula en nombre de todos: «mira, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido». Por nuestra parte, podemos reflexionar sobre esta existencia de seguimiento[2] bajo dos aspectos. Bajo el aspecto religioso es consecuencia de un encuentro con lo sagrado; bajo el aspecto sociológico es una variante del desarraigo social, cuya difusión nos habla de una crisis de la sociedad judeo-palestina. Los textos nos indican claramente el primer aspecto, mientras que hay que ir deduciendo el segundo con verdadero esfuerzo. Puesto que los textos del nuevo testamento nos ofrecen poca información, tendremos que echar mano en gran medida de inferencias de tipo analógico. Y como analogía nos sirven todos los fenómenos de desarraigo social de aquella sociedad judeo-palestina. Entenderemos por «dasarraigo social» el abandono del lugar de vivienda originario por una ruptura más o menos grande con las normas habituales. El concepto tiene dos aspectos: uno local, el abandono del domicilio; y otro social, el cambio de los modos de comportamiento en dirección hacia un modo de conducta anómala, que se aparta de los

1. Publicación original en NT 19 (1977) 161-196.
2. Cf. M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander 1981, 81: «... "seguir" significa pues primariamente, del todo concretamente, seguirle en sus correrías y tomar parte con él en su destino inseguro y hasta peligroso». Esto exige también una «ruptura con la ley y las costumbres» (29s).

módulos de la vida normal. El concepto abarca, total o parcialmente, a los emigrantes, a los nuevos colonos, a los habitantes de Qumran, a los bandoleros, a los militantes de la resistencia, a los vagabundos y a los movimientos proféticos. En el análisis nos interesan tres puntos:

1. La difusión de los fenómenos. Ahí seguimos la siguiente premisa teórica: cuanto más extendido está un fenómeno, tanto más necesita de una aclaración sociológica. Desarraigo social existe por todas partes; sólo su ascenso llamativo en una sociedad tiene que estar relacionado con sus poblemas específicos estructurales. El modo de comprobar la extensión de un fenómeno se produce metodológicamente, por una parte, mediante la verificación cuantitativa de datos en las fuentes, y por otra, basándose en su difusión temporal, espacial y cualitativa: lo que aparece en formas variadas, aparece de ordinario también frecuentemente.
2. La condicionalidad de los fenómenos. En este punto está en la base la premisa teórica de que no existe ninguna *causa prima* social demostrable, que explique todo lo demás; más bien, se pueden reconocer diversos factores, en mutua interacción, de tipo económico, ecológico, político y cultural. La demostración de unos factores determinados se puede obtener metodológicamente por medio de las afirmaciones sobre la motivación de los modos de comportamiento en las fuentes, por la objetiva correlación entre comportamiento y datos sociales, así como por la correlación cronológica entre acontecimientos históricos y determinados modos de comportamiento.
3. La afinidad de los fenómenos. Como premisa teórica nos sirve esta afirmación: cuanto más grande es la afinidad entre dos fenómenos, tanto mayores son las inferencias que se pueden hacer del uno al otro. Más allá del *tertium comparationis* fundamental, que es el «desarraigo social», tenemos pues que preguntar por otros rasgos paralelos en el movimiento de Jesús y en los fenómenos, ya investigados, del mundo circundante, es decir, por situaciones, modos de comportamiento, tradiciones e intenciones semejantes.[3]

Nuestro trabajo se articula en tres partes. En primer lugar analizaremos todas las afirmaciones referentes al desarraigo social en el movimiento de Jesús. En la segunda parte y para interpretar esas afirmaciones, aduciremos los fenómenos análogos del mundo circundante. La tercera parte intenta una explicación general del desarraigo social como comportamiento anómico y analiza las conexiones entre la existencia de seguimiento del cristianismo primitivo y la crisis de la sociedad.

3. Sobre ulteriores problemas de tipo fundamental, cf. mis reflexiones en *Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums*: NZSTh 16 (1974) 35-56 y *Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen*: Kairos 17 (1975) 284-299.

1. *Desarraigo social en el movimiento de Jesús*

a) *Su difusión*

Los relatos de vocación (Mc 1, 16s; 2, 15s), los dichos de seguimiento (Mt 8, 19s; Mc 10, 28s) y las instrucciones para la misión (Mt 10, 5s) permiten reconocer que los que se han adherido al movimiento de Jesús han abandonado casa y hogar, para participar de la vida sin patria de los carismáticos itinerantes. Según la definición dada anteriormente, eran desarraigados sociales. ¿Qué extensión alcanzaba este comportamiento en el movimiento de Jesús? Comenzamos con los doce apóstoles[4]. Según Lucas, eran los líderes de la comunidad local de Jerusalén (Hech 1, 12s). Probablemente el autor dibuja aquí su ideal de una dirección colegial de la comunidad. Pues en su primera visita a Jerusalén Pablo encuentra solamente a Pedro (Gál 1, 18)[5] de entre los que formaban la supuesta «dirección de la comunidad»; en su segunda visita encuentra solamente a las tres «columnas» (Gál 2, 9). Los otros probablemente estaban fuera misionando y obrando curaciones por el país, pues esto, y no la dirección de comunidades, era lo que se les había encomendado (Mc 3, 13s). El mismo Pedro no estuvo siempre en Jerusalén. Lo encontramos, por ejemplo, en Samaría (Hech 8, 14), en Lida y Jope (9, 32s), en Cesarea (10, 1s), en Antioquía (Gál 2, 11s), posiblemente también en Corinto (1 Cor 1, 12) y Roma (1 Clem 5, 4). El es también un carismático itinerante. El grupo de los doce, ligado a él, desaparece pronto. Probablemente se diseminó en las cuatro direcciones de los vientos: seguramente vio su cometido en relación con todas las doce tribus de Israel (Mt 19, 28).

El carismatismo itinerante del cristianismo primitivo no se limita ni a los doce ni a los apóstoles. Apóstoles son también Pablo, Bernabé (Hech 14, 4.14), Andrónico y Junia (Rom 16, 7). La *Didajé* llama apóstol a todo aquel que en su itenerancia se regía por la «doctrina del evangelio» (Did 11, 3s). La limitación del título a los doce (por ejemplo, Lc 6, 13; Ap 21, 14) se dirige ya, de seguro,

4. Cf. G. Klein, *Die zwölf Apostel* (FRLANT 77), Göttingen 1961; J. Roloff, *Apostolat - Verkündigung - Kirche*, Gütersloh 1965.

5. También encuentra a Santiago el hermano del Señor, pero éste no pertenece al grupo de los doce. No aparece tampoco como carismático itinerante, sino como portavoz de la comunidad de Jerusalén (Hech 12, 17; 15, 13; 21, 28; Gál 2, 9s; Josefo, *ant.* 20, 200; Eusebio, *hist. eccl.* II, 23, 4s). Su conflicto con Pedro estuvo condicionado tal vez por los roles diferentes: las comunidades locales tenían que pensar más en la acomodación al medio ambiente que los carismáticos itinerantes.

contra el excesivo número de «apóstoles», vagabundos de acá para allá, que predicaban en el nombre de Jesús (cf. Lc 21, 8; Ap 2, 2). Además los carismáticos itinerantes no sólo son denominados apóstoles, sino también «discípulos del Señor». Así en Papías. Estos discípulos tienen seguidores, que son igualmente cristianos itinerantes (fragm. 2, 4)[6]. También en Mt 8, 21 y 10, 42 el concepto de «discípulo» se puede referir al carismático ambulante. Lo mismo se puede decir de «profetas» (Mt 10, 41; Did 11, 3s; Hech 11, 27), «justos» (Mt 10, 41) y «maestros» (Hech 13, 1; Did 13, 2). La variación en los títulos nos indica la extensión del carismatismo itinerante que está tras ellos. Precisamente Lucas sabe que no se limita sólo a los doce apóstoles. En Lc 10, 1s informa sobre la misión de setenta misioneros, que tienen que regirse por las mismas normas que los doce, anteriormente enviados (9, 1s). También nos informa sobre un grupo de profetas que viaja desde Palestina a Antioquía (Hech 11, 27s). Entre ellos está el carismático itinerante Agabo, al que encontramos más tarde en Cesarea, adonde ha llegado procedente de Judea (Hech 21, 10).

Estos carismáticos itinerantes junto a los doce no eran en absoluto francotiradores dispersos. Conocemos círculos que los agrupan. El círculo de los siete en torno a Esteban[7], escogido según parece para la distribución de víveres, estaba compuesto por misioneros autónomos (Hech 8, 4; 19, 19s). Lucas explica esto por su expulsión de Jerusalén. Pero Esteban ya misionaba antes (Hech 6, 8s); también su movilidad de lugar era de fecha anterior: Nicolás llegó desde Antioquía (Hech 6, 5). Allí existió un círculo de cinco, compuesto fundamentalmente por extranjeros (Hech 13, 1s): Bernabé llegó de Chipre (4, 36); Pablo, de Tarso (22, 3); Lucio, de la Cirenaica; Menahem había sido educado juntamente con Herodes Antipas en Jerusalén o en Roma[8]; sólo de Simeón no sabemos nada.

6. Tres argumentos avalan la opinión de que «los discípulos del Señor» y los «presbíteros» de Papías son carismáticos itinerantes: 1) Puesto que los cinco apóstoles citados eran carismáticos itinerantes y son llamados «discípulos del Señor», a partir de ellos podemos inferir lo mismo con respecto a los dos discípulos del Señor, Aristión y Juan. 2) Tienen «seguidores». El concepto sugiere la suposición de una existencia «itinerante». 3) Estos seguidores pasaban por donde estaba Papías: εἰ... παρηκολουθηκώς τις... ἔλθοι, pertenecían por tanto a grupos itinerantes. Además hay que indicar que el concepto *presbyteros* en la 3 Jn probablemente designa a un cristiano itinerante (cf. *infra*).

7. Cf. M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*: ZThK 72 (1975) 151-206.

8. Según *ant.* 17, 20, Antipas fue educado (τροφὰς εἶχον) en Roma. Probablemente Menahem estuvo allí con él como σύντροφος. H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (MSSNTS 17), Cambridge 1972, 14 supone, por el contrario, partiendo de Hech 13, 1, que Antipas fue educado en Palestina. Los cristianos nombrados en Hech 13, 1

Dos de este círculo de los cinco fueron, como se puede demostrar, predicadores ambulantes: Bernabé y Pablo. Estos fueron «apartados» para la misión. En principio, todos ciertamente podían serlo (Hech 13, 2). Otro círculo de carismáticos itinerantes se reunió en torno al presbítero de la tercera carta de Juan: el autor de la carta da a entender su propia actividad viajera (v. 14), envía a un mensajero con un escrito de recomendación (v. 12) y defiende las condiciones de la existencia del carismatismo itinerante cristiano primitivo: hospitalidad y ayuda por parte de los cristianos residentes en cada lugar (v. 5s).[9]

Otros carismáticos itinerantes deben ser localizados entre los adversarios de Pablo. Proceden en parte de Palestina y por eso se autodenominan «hebreos» (2 Cor 11, 22), como un tal Alipsio, judío de la diáspora y originario de Tiberíades, y Macedonis, originario de Cesarea (CIJ 502.370)[10]. En las cartas pseudo-clementinas *ad virgines* se habla también de otros ascetas itinerantes[11]. Además Luciano convirtió a un carismático cristiano itinerante en objeto de su burla (*peregr.* 16). El carismatismo itinerante era, por consiguiente, un fenómeno extendido en el cristianismo primitivo. Desde el punto de vista numérico las comunidades locales eran, de seguro, mucho más fuertes. El peso específico, sin embargo, de los carismáticos itinerantes resulta del hecho de que fueron ellos, a mi entender, los que transmitieron y acuñaron el *ethos* radical del desarraigo de la patria, de la familia, de las posesiones, de la seguridad.[12]

b) *Su condicionalidad*

La incorporación a la existencia de seguimiento desarraigada tiene primariamente motivaciones religiosas. Su presupuesto más importante era la llamada de Jesús. Pero los textos aluden también, junto a esto, a condicionantes de tipo social: también el joven rico fue alcanzado por la llamada de Jesús al seguimiento, pero su riqueza

proceden, sin embargo, casi todos de la diáspora, probablemente también Menahem. Sería pues el primer cristiano conocido por nosotros que está en relación con Roma.

9. Sobre la interpretación en referencia a misioneros itinerantes, cf. A. v. Harnack, *Über den dritten Joh.-Brief* (TU 15/3), Berlin 1897; R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe* (KEK 14), Göttingen 1967, 99.

10. CIJ = J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Roma 1936/52. Sobre el significado de «hebreos», cf. sobre todo M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*, 169s.

11. Cf. G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*: ZThK 61 (1964) 27-67.

12. Cf. el capítulo 1 de esta obra y también el capítulo 5.

le impidió seguirlo (Mc 10, 22). La llamada de Jesús: «venid» (δεῦτε) no se dirige solamente a los discípulos (Mc 1, 17), sino también a los «fatigados y agobiados» (Mt 11, 28). Ciertamente que existen diferencias entre el δεῦτε ὀπίσω μου allí y el δεῦτε πρός με aquí. Las imágenes de la llamada en Mt 11, 28 —yugo y descanso— implican, sin embargo, movimiento local[13]. Nadie puede descartar que aquí no existe también una llamada al seguimiento. Por lo menos hubo seguidores entre los «fatigados y agobiados», por ejemplo, el mendigo Bartimeo (Mc 10, 52) o el poseso de Gadara. Su deseo de seguir a Jesús es, ciertamente, rechazado; pero luego predica en la Decápolis, es decir, en una región que era tan grande como Judea e Idumea juntas. El relato parece aludir a la existencia de predicadores ambulantes en esta región (Mc 5, 18s).

Se vislumbran motivos sociales en el relato de la pesca milagrosa. Pedro es llamado al seguimiento (Lc 5, 1) después de una noche de pesca sin éxito. La frustración en su trabajo profesional y la salida de su residencia habitual guardan aquí una relación estrecha, aun cuando haya en este relato otras intenciones expresas[14] El estamento de los pescadores no era, a decir verdad, de los más bajos socialmente hablando. Los hijos de Zebedeo abandonaron a su padre junto con los jornaleros (Mc 1, 20). La familia, pues, podía costearse ayuda extraña para el trabajo. El evangelio de los nazareos hace de Zebedeo, a pesar de todo, un «pobre pescador» (fragm. 10)[15]. Y por Josefo sabemos que los «marineros y desposeídos» protagonizaron una rebelión en Tibería al principio de la guerra judía (*vita* 66). Su alianza con los más pobres demuestra que la situación de las gentes del mar, en las que se integraban lógicamente los pescadores, podía ser crítica.[16]

13. Sobre estas imágenes, cf. J. B. Bauer, *Das milde Joch und die Ruhe, Matth. 11, 28-30*: ThZ 17 (1961) 99-106. La imagen podría provenir incluso de la vida profesional de Jesús. Según Justino, *diál.* 88, un carpintero fabrica ἄροτρα καὶ ζυγά.

14. H. Kreissig, *Die sozialen Zusammenhänge des judäischen Krieges*, Berlin 1970, 47: «ya sólo la visión de la abundante pesca, sueño siempre típico de los pobres, y tal como se nos presenta en la pesca de Pedro, nos muestra que no se podía ganar excesivamente mucho dinero pescando». En la vida de Pitágoras (Porfirio, *vita Pyth.* 25), perteneciente a la literatura de la alta sociedad, ante un milagro de pesca el acento recae no ya sobre la cantidad de peces, sino sobre la predicción exacta de su número.

15. El EvNaz presupone los evangelios sinópticos. ¿No existía para el autor ninguna contradicción entre el empleo de jornaleros y la pobreza? En otras partes realza también motivos sociales: cf. fragm. 10 y 16: Sobre todo, cf. Ph. Vielhauer, en: Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I, Tübingen ^{4}1959, 93.

16. De otro modo, S. W. Baron, *A social and religious history of the Jews* I, New York 1952, 225: Los pescadores tenían «una situación social, si no alta, al menos bien considerada».

Parece que el mismo Jesús había sido carpintero (Mc 6, 3). Pero no parece que se identificase mucho con este oficio. No aparece casi nunca en las parábolas como fuente de imágenes, las que predominan son las imágenes de tipo agrícola. En su familia hubo pequeños labradores. Cuando unos parientes de Jesús se ven obligados a declarar ante Domiciano sus recursos económicos, manifiestan que «poseían en conjunto sólo nueve mil denarios, cada uno de ellos la mitad, y, por cierto, no en dinero, sino como valor de un campo de treinta y nueve yugadas, que ellos trabajaban con sus propias manos a fin de poder pagar los impuestos y procurarse lo necesario para vivir» (Hegesipo, en Eusebio, *hist. eccl.* III 20, 2). Se trata de «gente modesta» (III 20, 5), pequeños labradores en una situación modesta, casi indigente. Pero tampoco éstos pertenecen a los estamentos más ínfimos[17]; pues los pequeños labradores y los pescadores poseían unos medios de producción, a diferencia de los estamentos más ínfimos, carentes absolutamente de todo: arrendatarios, siervos, jornaleros, esclavos. Lo que es claro, sin embargo, es que el movimiento de Jesús no reclutó sus adictos de entre los estamentos más altos. Es cierto que hubo entre esas clases altas algunos simpatizantes sedentarios, como, por ejemplo, Juana, esposa de Cusa (Lc 8, 3) y José de Arimatea (Mc 15, 437). Pero al grupo de seguidores sin domicilio pertenecían, significativamente, el pequeño recaudador de impuestos Leví, y no el rico jefe de recaudadores Zaqueo (Lc 19, 1s); sí, además, los hijos de Zebedeo, y no el joven rico. Las noticias que tenemos sobre los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo apuntan a una clase social media, cuya situación social no era ni mucho menos segura: la polémica contra los ricos (Lc 6, 24s y *passim*), la referencia a los «fatigados y agobiados» (Mt 11, 28), la acogida de pobres mendigos (Mc 10, 46s) y las frustraciones en la propia profesión (Lc 5, 1s) contradicen cualquier idealización idílica de la «gente sencilla».

2. *Desarraigo social en el medio ambiente palestino*

Para la interpretación de las escasas informaciones que nos ofrecen las fuentes cristianas antiguas, nos vemos obligados a recurrir a

17. H. Kreissig, *Zusammenhänge*, 55 distingue acertadamente entre propietarios de los bienes de producción (grandes hacendados, pequeños labradores) y los que no son propietarios (arrendatarios, jornaleros, esclavos). A mi modo de ver, sin embargo, lo decisivo para la clasificación en estamentos altos o bajos no es ya la posesión de los medios de producción, sino la capacidad de dominio sobre otros hombres que de ahí se desprende.

los fenómenos análogos del medio ambiente. Los agruparemos de antemano conforme a relaciones objetivas. Por una parte, se trata de movimientos de renovación dentro del judaísmo: comunidad de Qumran, militantes de la resistencia, movimientos proféticos; por la otra, de movimientos generales de desintegración, que existen en todas partes: emigrantes, bandoleros y vagabundos. Entre ambos grupos se dan, a su vez, relaciones objetivas: los emigrantes y los esenios abandonan su lugar de asentamiento originario, para establecerse en un nuevo lugar. Mientras en éstos predominan modos de comportamiento evasivos, entre los bandoleros y los militantes de la resistencia prevalecen los agresivos. Los mendigos y los movimientos proféticos tienen en común que confían en la ayuda de los demás: en la limosna de los hombres o en la intervención divina; aquí predominan los modos de comportamiento subsiditivos. Obtenemos el siguiente diagrama, cuyas distinciones tienen un carácter ideal-típico, puesto que la realidad es más compleja:

	Dominio del comportamiento evasivo	Dominio del comportamiento agresivo	Dominio del comportamiento subsiditivo
Fenómenos generales de desintegración	emigrantes, nuevos colonos	bandoleros	mendigos, vagabundos
Movimientos de renovación dentro del judaísmo	comunidad de Qumrán	militantes de la resistencia	movimientos proféticos

a) *Comportamiento evasivo: emigrantes y nuevos colonos*

Vamos a tratar conjuntamente de los emigrantes y de los nuevos colonos: los emigrantes son nuevos colonos en el extranjero, mientras que los nuevos colonos son «emigrantes» que permanecen dentro del propio país.

1) Difusión

Había judíos en todo el mundo entonces conocido (Filón, *Gai.* 281s; 1 Mac 15, 15s; Hech 2, 5.9; Estrabón, citado por Josefo, *ant.* 14, 115). Todas las valoraciones numéricas coinciden en que la diáspora era más grande que el judaísmo palestino[18]. Las causas de

18. Cf. las visiones de conjunto de S. W. Baron, *History* I, 170 y M. Stern, *The*

esto son, sin duda, el incremento natural y la conversión, pero también, con toda seguridad, la voluminosa emigración desde Palestina. En las inscripciones nos han llegado, es verdad, sólo pocos nombres de emigrantes, a saber, gentes emigradas de Séforis (CIJ 362), de Cesarea (CIJ 370.715), de Tiberías (CIJ 502; IG V, 1, núm. 1256) y de Jerusalén (CIJ 556.749; IG² II, núm. 8934)[19]; sin embargo, la existencia de una συναγωγὴ Ἑβραίων en Roma (CIJ 291.317.510. 535) y en Corinto (CIJ 718) así como la prohibición de la emigración judía a Alejandría dada por Claudio (CPJ 163, 96s) nos testifican olas de emigración más fuertes: en el caso de emigrantes aislados, no se habría llegado ni a la fundación de comunidades de emigrantes ni a la intervención estatal[20]. Pero tenemos más noticias sobre el volumen y envergadura de los nuevos asentamientos en Palestina. Herodes y sus hijos fundaron numerosos poblados, aproximadamente entre los años 25 a.C. y 20 d.C. Con frecuencia los lugares ya habitados se vieron incrementados con el asentamiento de nuevos grupos. En Sebaste debieron ser seis mil los nuevos habitantes (*bell.* 1, 403). Sin esta inmigración de nuevos ciudadanos no se pueden entender las nuevas fundaciones, como Cesarea (*ant.* 15, 331s; *bell.* 1, 408s), Fasaelis (*bell.* 1, 418; *ant.* 16, 145), Batira y alrededores (*ant.* 17, 23s), Arquelais (*ant.* 17, 340), Antípatris (*bell.* 1, 417; *ant.* 16, 142s), Tiberías (*ant.* 18, 37), etc. En el cambio de era debió haber una gran cantidad de hombres para los que era más fascinante y atractiva la existencia en un nuevo terreno que la permanencia en su lugar de origen.

Jewish diaspora, en CRJNT (= *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*) I/1, Assen 1974, 119s.

19. Además hubo una fuerte repatriación. En el *Corpus* de Frey hay 6 emigrantes documentados en las inscripciones, frente a 16 repatriados: de Egipto (CIJ 897 918, 920, 928, 930, 934, 1256), norte de Africa (950, 1227), Asia Menor (910, 925 931, 1414), Italia (1248), Sicilia (?1399) y Babilonia (902). En los enterramientos de Beth She'arim están documentados, sobre todo, lugares de procedencia siro-fenicios cf. M. Schwabe - B. Lifshitz, *Beth She'arim* II: *The Greek inscriptions*, Jerusalen 1967, IX-XI. Pero eso no quiere decir que la repatriación fuera más fuerte numéricamente hablando. En el extranjero no se aludiría en las inscripciones a lugares judíos desconocidos. Las inscripciones que han llegado hasta nosotros nombran significativamente tres capitales.

20. Sobre la interpretación de «sinagoga de los hebreos» como sinagoga de los emigrantes, cf. J. B. Frey, CIJ, LXXVII. El piensa que la sinagoga de los *Vernaculi* (en el sentido de romanos de la ciudad) se separó de la sinagoga de los hebreos acaso en el siglo I a.C. como reacción al gran aumento de la inmigración.

2) Condicionalidad

La emigración y el nuevo asentamiento tuvieron cuatro causas: los judíos fueron arrojados de su patria al extranjero o bien como mercenarios, o como esclavos prisioneros de guerra o como exilados políticos; o bien fueron atraídos por la perspectiva de unas mejores condiciones de vida.

Mercenarios. La colonia militar judía de Elefantina, la más antigua conocida por nosotros, existió ya en la época persa. No obstante, la mayor parte de las noticias sobre mercenarios nos vienen de época helenística[21]. En tiempo de los romanos apenas tuvo que darse este modo de «emigración». Aun cuando no se dio a los judíos un indulto general de servicio militar[22], sin embargo y debido ya simplemente al culto al emperador, no tuvo que haber muchos soldados judíos en el ejército romano (cf. sin embargo, la viuda de un soldado judío en Italia [CIJ 640] y la tumba de un centurión en Jafa [CIJ 920]). Tuvo mayor importancia el asentamiento de mercenarios en el interior del país. Herodes asentó veteranos en Sebaste (*ant.* 15, 216), en Gaba (*bell.* 3, 36; *ant.* 15, 296) y en Hesbón (*ant.* 15, 294). Con esta medida evitaba, por un lado, posibles disturbios —mercenarios descontentos por haber sido despachados a sus casas tomaron parte en revueltas después de su muerte (*ant.* 17, 270—, y, por otro lado, hacía así alarde de su presencia militar en los territorios recién ocupados, que debían ser defendidos contra los «bandoleros» (*ant.* 16, 285; 17, 23s).

Esclavos. Muchos judíos fueron vendidos como esclavos para el extranjero[23]. También Herodes intentó de este modo deshacerse de sus opositores (*ant.* 16, 1), aunque la ley prohibía la venta de los judíos a los paganos. Por eso, la mayor parte de los esclavos fueron prisioneros de guerra de potencias extranjeras: de Pompeyo (*ant.* 14, 71; *bell.* 1, 154), de Gabinio (*bell.* 1, 163), de Casio (*bell.* 1, 180), de Sosio[24] y de Varo. Este último hizo vender como esclavos a

21. Los ptolomeos, por ejemplo, asentaron a judíos deportados en fortalezas egipcias (Aristeas 12s; CPJ = V. A. Tcherikover - A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Cambridge Mass. 1957, tomo 2, 1960, n. 18-32). Los seléucidas dispusieron asentamientos militares judíos en Asia Menor (*ant.* 12, 147s; *c. Ap.* 1, 176s). Sobre el mercenarismo judío, más ampliamente en M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen 1969, 27s.

22. Cf. S. Applebaum, CRJNT, I/1, 458s.

23. Cf. M. Hengel, *Judentum*, 79s.

24. Cf. la moneda acuñada por Sosio, en E. A. Sydenham, *The coinage of the Roman republic*, rev. por G. C. Haines, London 1952, 199, n. 1272: «trofeo militar; dos cautivos colocados en la base (Judea y Antígono)». Algo diferente E. M. Smallwood, *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*, Leiden ²1970, 236.

los habitantes de Séforis por haberse sumado a la rebelión de Judas el Galileo (*ant.* 17, 289; *bell.* 2, 68). Hasta la guerra judía, que reavivó el mercado de esclavos (*bell.* 3, 304s.540; 6, 418s.420; 7, 208), no volvemos a oír de Josefo nada sobre prisioneros de guerra. Una inscripción de Nápoles, sin embargo, del tiempo de Claudio o de Nerón nos aporta información sobre este tiempo intermedio (CIJ 556)[25]. En los nuevos asentamientos de Palestina se nos habla sólo una vez de esclavos: Herodes Antipas trajo a Tiberías también una «chusma», de la que en parte no se sabía si estaba formada por hombres libres (*ant.* 18, 37).[26]

Exilados. Muchos se retiraron al extranjero por motivo de tensiones internas. Según Hecateo, muchos huyeron hacia Egipto y Fenicia διὰ τὴν ἐν Συρίᾳ στάσιν (*c. Ap.* 1, 194). A Egipto huyó Onías IV con muchos seguidores (Jerónimo, *in Daniel* 2, 13s; PL 25, 562). Más tarde los romanos, como aliados de los hasmoneos, exigieron la entrega de los exilados políticos de Egipto y de otros países del mediterráneo (1 Mac 15, 16-23). En el siglo I d.C. hubo una ola de emigraciones durante el tiempo de disturbios que precedió a la muerte de Calígula (año 40 d.C.). Un decreto de Claudio, de noviembre del 41, prohíbe a los judíos alejandrinos ἐπάγεσθαι ἢ προσείεσθαι ἀπὸ Συρίας ἢ Αἰγύπτου καταπλέοντας Ἰουδαίους (CPJ 153, 96s)[27]. Probablemente estos emigrantes prestaron su apoyo en los conflictos antisemitas de Alejandría a la postura agresiva de las clases más bajas judías y desbarataron así la política de acuerdo de la aristocracia, como la mantenida por Filón. Probablemente pertenecían a la clase baja, lo mismo que los sicarios rebeldes que al final de la guerra judía se abrieron paso hacia Egipto (*bell.* 7, 410s) y hacia Cirene (*bell.* 7, 473s). Uno de ellos era tejedor. El «zelote» Jonio, testificado en Roma (CIJ 362), era posiblemente también un exilado político[28]. Es significativo, en todo caso, que Mateo pueda

25. CIJ 556: «(Cl)audia Aster (H)ierosolymitana (ca)ptiva curam egit. (Tiberius) Claudius Aug(usti) liberus (Mas)culus. Rogo vos fac(ite prae)ter legem ne quis (mi)hi titulum deiciat cu(ra)m agatis. Vixit annis XXV». El miedo a las inscripciones y motivos paganos nos recuerda el rechazo de las imágenes y emblemas paganos en tiempo de Pilato (*ant.* 18, 55s; Filón, *Gai.* 276s). Según el testimonio de Filón, una gran parte del judaísmo romano estaba integrado por libertos (*Gai.* 155). Tal vez hay aquí una conexión con la συναγωγὴ Βερνακλησίων (CIJ 318.383.398.494).

26. M. Avi-Yonah, *The foundation of Tiberias*: IEJ 1 (1950-51) 160-169, p. 163 supone que los esclavos fueron puestos en libertad especialmente para la colonización de Tiberías. Pero entonces no debería haber habido duda alguna sobre su situación jurídica. Tal vez se trataba, en parte, de esclavos huidos que se ganaban la vida como jornaleros y vagabundos.

27. La interpretación del edicto es la de V. A. Tscherikover, CPJ, I, 67s; II, 53s.

28. Para esta interpretación hay que suponer estas dos cosas: 1) Que «akone»

representar a José como un exilado político que tiene que trasladarse a Egipto (Mt 2, 13s). Otros exilados pertenecían a la clase alta. Poco antes del estallido de la guerra judía, consiguieron librarse en parte de los excesos del procurador romano (*bell.* 2, 279), y en parte, del pillaje de los que se habían rebelado (*ant.* 20, 256). No hay testimonios de exilados en los cambios de asentamiento del interior de Palestina. El país fue dividido después de la muerte de Herodes. Podemos pensar, por tanto, que muchos se liberarían de persecuciones trasladándose a otro territorio (cf. Lc 13, 31s).[29]

Gente sin recursos. Las esperanzas de alcanzar mejores condiciones materiales movieron, de seguro, a muchos a la emigración. En *ant.* 12, 9 encontramos un ejemplo de esto en lo que se refiere a Egipto. Fuera de este caso, apenas tenemos noticias de motivaciones económicas. Estas aparecen más claras en los nuevos asentamientos del interior. Los nuevos colonos eran favorecidos económicamente. En Batira y su comarca disfrutaron de libertad de impuestos en vida de Herodes (*ant.* 17, 27). En Tiberías se vieron liberados de muchas obligaciones y recibieron campo y casas (*ant.* 18, 38); en Sebaste se les asignaron fértiles campos (*bell.* 1, 403). Hay que suponer beneficios semejantes para otros tiempos y lugares[30]. Podemos, pues, suponer con A. Schalit que «los nuevos colonos eran labradores que en sus lugares de origen habían perdido sus bienes y que, puesto que ya no tenían nada más que perder, se trasladaban de buena gana al nuevo territorio, seducidos por las grandes ventajas que Herodes concedía a cada nuevo residente»[31]. Esta conjetura se puede demostrar para el caso de Tiberías. Según Josefo, su población se componía de tres grupos diferentes: los súbditos de Antipas obligados a establecerse allí; los funcionarios que tenían que habitar en la nueva capital; y los ἄποροι, «pobres gentes que fueron reunidas desde todos los rincones..., incluso aquellos de los que ni siquiera se sabía con seguridad si habían nacido

es una transcripción del hebreo «hakone» y que se puede traducir por «zelote». Así J. Juster, *Les juifs dans L'empire romain* II, Paris 1914, 229. 2) Que la inscripción procede del siglo I d.C. Lo único cierto es que la catacumba de Moteverde en Roma fue utilizada ya en el siglo I. Cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden 1961, 71.

29. J. B. Tyson, *Jesus and Herodes Antipas*: JBL 79 (1960) 239-246 piensa que los viajes de Jesús fuera de Galilea se deberían, en parte, a huida de Antipas.

30. Beneficios de este tipo hubo también en el asentamiento de judíos en Asia Menor (*ant.* 17, 147s).

31. A. Schalit, *König Herodes*, Berlin 1969, 328. Sobre la política de asentamientos llevada a cabo por Herodes, véase p. 324s. Es posible que muchos hombres hubieran sido desarraigados en los disturbios habidos al principio del mandato de Herodes (invasión de los partos y guerra civil).

libres» (*ant.* 18, 37)[32]. Medio siglo más tarde estos ἄποροι protagonizaron una rebelión (*vita* 66).

3) Afinidad

La emigración y el nuevo asentamiento tuvieron también importancia para la historia del movimiento de Jesús. Los «helenistas» abandonaron Palestina por causa de las persecuciones (Hech 8, 1; 11, 19); igualmente Pedro, quien, después de su encarcelamiento por Agripa I, apenas disfrutaba de seguridad en Palestina (Hech 12, 1s). Motivos de tipo económico en conexión con la gran catástrofe del hambre bajo el emperador Claudio (años 46/47 d.C.) podrían haber obligado a traspasar las fronteras de Palestina a Antioquía a un grupo de profetas cristianos primitivos (Hech 11, 27s). Posiblemente se pueda decir lo mismo de los adversarios de Pablo, que, ciertamente, en parte procedían de Palestina (cf. 2 Cor 11, 22). Pablo les imputa en su polémica motivaciones de tipo material (por ejemplo, 1 Tes 2, 5; Flp 3, 19); y a veces también la polémica acierta[33]. En todo caso, se ha de ver la misión que sale de los límites de Palestina en relación con la emigración judía en general. Las transmigraciones dentro de Palestina, por el contrario, jugaron un papel de poca importancia. Algunas familias galileas, por cierto, se mudaron a Jerusalén (Hech 1, 14; Mc 15, 40s). Aquella comunidad primitiva de Jerusalén debió de huir de la ciudad antes del comienzo de la guerra judía (Eusebio, *hist. eccl.* III 5, 2s)[34]. En lo que se refiere al movimiento de Jesús es particularmente significativa la

32. El informe de Josefo sobre Tiberías es posiblemente algo tendencioso. En esta ciudad tuvo malas experiencias. Por ejemplo, escribe que Tiberías fue erigida en suelo impuro, a saber, en un cementerio. Semejante impureza estaba limitada local y temporalmente (*ant.* 18, 37). Tal vez se trata de prejuicios dirigidos indirectamente contra el «pueblo alborotado» (σύγχλυδες) de Tiberías (*ant.* 18, 37). Tiberías fue erigida entre el 17-22 d.C.: así M. Avi-Yonah, *Foundation*, 163; probablemente el 19-20 d.C.: así Y. Meshorer, *Jewish coins of the second temple period*, Tel Aviv 1967, 74s.

33. Las cartas de Pablo aparecieron entre el 50-56 d.C.: cf. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, 70s. 88s. 175 *passim*. El hambre bajo Claudio se produjo al final de la década de los 40. Es por tanto posible que la aparición de opositores en el terreno misional paulino estuviera condicionada por ella.

34. El éxodo hacia Pela fue negado sin razón, a mi juicio, por S. G. F. Brandon, *The fall of Jerusalem and the christian church*, London 1951, 167-173. Ciertamente que tuvo lugar alguna emigración. Cf. S. Sowers, *The circunstances and recollection of the Pella fligth*: ThZ 26 (1970) 305-320 y J. Gunther, *The fate of the Jerusalem church. The fligth to Pella*: ThZ 29 (1973) 81-94.

colonización de Tiberías en los años 19/20 d.C.: nos demuestra que más o menos en el tiempo de la actividad pública de Jesús había en Galilea hombres desposeídos, y posiblemente incluso sin domicilio.

b) *Comportamiento evasivo: la comunidad de Qumran*

Los miembros de la comunidad de Qumran se consideraban también a sí mismos como emigrantes. Habían «salido» de Judá (CD 4, 3), permanecían «en el extranjero» (CD 6, 5) y añoraban su retorno (1 QM 1, 3). El modelo profano de comportamiento de la «emigración» fue asumido por este grupo y se lo llenó de un sentido religioso. No fueron los únicos. Junto a ellos existían eremitas, como el asceta del desierto Juan Bautista (Mt 3, 1s; 11, 7s; *ant.* 18, 116a) y el eremita Banno (*vita* 11)[35]. Lo mismo que la comunidad de Qumran, también éstos querían preparar el camino a Dios en el desierto (Is 40, 3; Mc 1, 3; 1 QS 8, 13s).

1) Difusión

Josefo (*ant.* 18, 20) y Filón (*prob.* 75) calculan de común acuerdo en cuatro mil el número de los esenios. Parece un número excesivamente alto, aun cuando en este número entren los esenios que vivían en Qumran y en cualquier otro lugar. En Qumran fueron encontradas unas mil doscientas supulturas[36]. Si se calcula en unos doscientos años la duración de la colonización y en unos veinticinco años el cambio de generaciones, Qumran habría sido habitado por unos ciento cincuenta hombres. No lo sabemos con seguridad. Es importante el dato de la duración de la colonización. Puesto que en Qumran no nacía ningún niño, se tenía que reclutar a sus miembros de entre los adictos —frecuentemente, de entre los hijos de las familias esenias (1 QSa 1, 6s) y también frecuentemente, de entre los no esenios (Plinio, *nat. hist.* 5, 15, § 73)—. La duración de la colonización es pues de por sí un indicio de la extensión del desarraigo social en Palestina.

35. Pertenecen al movimiento baptista (cf. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux 1935), que ciertamente debió ser aún mucho más grande; a él pertenecían grupos de los que sólo conocemos el nombre: hemerobaptistas y masboteos (Eusebio, *hist. eccl.* IV, 22, 7).

36. H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer* II: *Die Sekte von Qumran*, Berlin 1958, 37: los muertos tienen una edad media entre 30-40 años. Según Josefo, por el contrario, algunos esenios llegaron a sobrepasar los cien años (*bell.* 2, 151).

2) Condicionalidad

Tenemos pocas noticias sobre los motivos para adherirse a la comunidad. Podemos reconocer o inferir, sin embargo, como motivaciones las situaciones generales de opresión, revueltas políticas y motivos económicos.

Situaciones generales de opresión. Solamente Plinio el Viejo nos informa directamente sobre los motivos de adhesión a la comunidad:

> «En la orilla occidental [del mar Muerto] se retiran los esenios tan lejos que no pueden ser dañados. Es una casta de hombres solitaria y especial en el mundo entero entre todas las demás. Viven sin mujeres, han renunciado a todo tipo de sexualidad, viven en pobreza y en compañía de las palmeras. Día tras día el grupo de los adictos se va revitalizando proporcionalmente por hombres que en número suficiente vienen a ellos: cansados de la vida, a quienes las olas del destino arrastran hacia el modo de vida de aquéllos. De esta forma se mantiene a través de milenios este género de hombres, en el que no se produce ningún nacimiento, lo cual resulta increíble. Así pues, el hastío de la vida de los demás resulta fructífero para ellos» (*nat. hist.* 5, 15).

La perspectiva del texto es la de un visitante extranjero: exagera la antigüedad de la colonia, no sabe nada de los esenios casados e intenta buscar una explicación a su extraña conducta prescindiendo de su autocomprensión religiosa[37]. Precisamente por esto es tan importante para nosotros su testimonio: los extraños tenían la impresión de que en Qumran se encontraban juntos los fracasados. No nos habla de qué situaciones de opresión se liberaban.

La presión política tuvo que ser ciertamente una motivación. Una correlación cronológica nos sirve de indicio de ello. La colonia fue destruida por un terremoto al año 31 a.C. y fue reconstruida no antes del tiempo del gobierno de Arquelao (del 4 a.C. al 6 d.C.), es decir, inmediatamente después de la «guerra de los bandole-

37. Plinio apenas pudo ser testigo ocular. Su visita a Palestina no es segura (cf. M. Stern, CRJNT, I/1, 32s). Puesto que solamente él y Dión Crisóstomo localizan a los esenios en el mar Muerto (cf. Sinesio de Cirene, *Dion.* 3, 1s), quizás haya que admitir alguna fuente escrita que tendría por base relatos de viajes: las localizaciones pertenecen al género de relatos de viajes, lo mismo que la descripción del medio ambiente externo y «el anhelo del cansado ciudadano de la gran ciudad, que siente añoranza por la naturaleza, por las palmeras» (W. Bauer, *Essener*, en *Aufsätze und Kleine Schriften*, Tübingen 1967, 1-58, p. 6). Además podemos suponer que las fuentes de Plinio sobre Palestina proceden del siglo I d.C. Plinio nombrà la pequeña ciudad de Arquelais, fundada por Arquelao (*nat. hist.* 13, 14).

ros» (*bell.* 2, 65), que sumió a Palestina en un caos completo. Esto nos induce a suponer que entonces fueron muchos los desarraigados que en ese momento buscaron refugio en la comunidad, y de esta forma recibió nueva fuerza la idea de la colonia del desierto. Y esto se puede aplicar *servatis servandis* a todas las agitaciones del siglo I d.C. Según Josefo, los nuevos miembros de la secta tenían que jurar «renunciar al robo» (*bell.* 2, 142). Se hubiera podido prescindir de este juramento, si de hecho no hubiera habido entre los miembros de Qumran antiguos militantes de la resistencia (para Josefo: «bandoleros»).[38]

Presión de tipo económico. Los miembros de Qumran se veían impulsados a incorporarse a la comunidad no solamente por motivos de presión, sino también por algo que les atraía. Muchos se sintieron seducidos por el comunismo de producción esenio: el sustento de cada día era producido y administrado en comunidad, y esto descargaba a cada uno en particular de esa preocupación (*bell.* 2, 122.127; *ant.* 18, 20; Filón, *prob.* 85s). ¿No es cierto que una comunidad así debía atraer sobre todo a una clase de hombres que veían que su manutención estaba en peligro? Josefo afirma que junto a propietarios de bienes eran aceptados también desposeídos (*ant.* 18, 20). Las reglas de admisión (1 QS 5, 1-6, 23) presuponen siempre desde luego la entrega de las posesiones a la comunidad. No tienen en cuenta el caso de «desposeídos». Pero no es necesario ser desposeído absolutamente de todo para verse atraído por el ideal de pobreza practicado en Qumran. Ese ideal de pobreza se manifiesta en la autodenominación de «pobres» (1 QpHab 12, 3.6.10; 1 QM 11, 9.13; 4 QpSal 37 2, 9.10.16; 3, 10; 1 QSb 5, 21, etc.)[39], en la renuncia radical a los bienes (1 QS 6, 19s), en el vestido y el modo de comportamiento (*bell.* 2, 126; 1 QS 9, 21s)[40], así como en sus sepulturas de pobres sin adorno alguno[41]. Se mani-

38. Este juramento surte el efecto de una interpolación entre dos compromisos de guardar secreto (*bell.* 2, 142). ¿Interpoló aquí algo Josefo a fin de subrayar el carácter inofensivo de los esenios?

39. Esta autodenominación no es, naturalmente, más que un término entre otros: cf. L. E. Keck, *The poor among the saints in Jewish christianity and Qumran*: ZNW 57 (1966) 54-78.

40. La afirmación de *bell.* 2, 126, de que el porte externo de los esenios se parece al de niños educados en régimen de miedo queda confirmado por 1 Qs 9, 21s: a los de fuera se les debe dejar trabajo y posesiones y portarse con ellos humildemente como esclavos, sin embargo en el interior se debe abrigar contra todos «un odio eterno... en el espíritu de ocultamiento». Se comportan como gentes oprimidas, que no tienen capacidad de manifestar públicamente su odio contra los opresores.

41. Los muertos eran inhumados en tumbas sencillas, sin inscripción ni losa sepulcral, sin vestidos ni abalorios. «Semejantes tumbas en la arena fueron caracte-

fiesta también en el desprecio de la riqueza (*bell.* 2, 122; 1 QMist 1, 10s; 1 QS 6, 2; CD 8, 5). Naturalmente que un ideal de pobreza como este podía ser desarrollado y llevado a la práctica también por miembros de las clases sociales elevadas: un cambio radical de roles puede dar a la vida un nuevo contenido[42]. Sin embargo, el odio a la riqueza y aquellas fantasías llenas de resentimiento sobre la gran matanza al final de los tiempos nos insinúan que muchos hombres han interpretado y transfigurado aquí desde el plano religioso su estado socioeconómico y al mismo tiempo, sin embargo, lo han hecho fecundo para impulsos creadores. Debemos contar, con todo, con miembros bien situados: el maestro de justicia probablemente fue un aristócrata que fue despojado de su poder[43]. En la guerra judía un Juan «el Esenio» (ὁ Ἐσσαῖος) se encuentra en la cumbre de la jerarquía militar junto a dos hijos del sumo sacerdote y al aristócrata José (*bell.* 2, 567). Las simpatías de los dos nobles Filón y Josefo por los esenios son evidentes[44]. La comunidad como colectivo era poderosa económicamente. Comprensiblemente tenía que estar interesada en las posesiones y capacidades de trabajo de sus miembros. Los no capacitados para el trabajo no eran aceptados. Las razones religiosas de esto aducidas en 1 QSa 2, 3s encierran un tajante núcleo económico: se necesitaban obreros. Eran necesarios artesanos, como albañiles, canteros, curtidores, alfareros,

rísticas de los pobres en todos los tiempos y también en los de Qumran» (H. Bardtke, *Handschriftenfunde* II, 45).

42. Fundamentalmente se ha de admitir lo que escribe H. Kreissig, *Zusammenhänge*, 51: «la caracterización de un grupo concreto de hombres como pobres tiene... sentido solamente cuando al menos la mayoría de ese grupo vive en pobreza sociológica». Sin embargo, tenemos que contar también con un cambio de roles. Ricos ciudadanos como Pedro Waldo y Francisco de Asís capitanearon en el movimiento de la pobreza en la alta edad media. Cf. sobre esto K. Bosl, *Potens und Pauper*, en *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*, München 1964, 106-134, p. 123: «la profesión de pobreza y de humildad (*abiectio*) tiene un verdadero sentido sólo para aquellos que en realidad no son ni pobres ni humildes; el movimiento de pobreza de la alta edad media fue llevado por los estamentos superiores poderosos y ricos, que interiormente se ven ahora obligados a presentarse ante las clases inferiores como modelos y líderes religiosos y éticos, una vez que se había esfumado la incidencia casi mágica, religiosa, de su poder y dominio por el hecho de la cristianización...». ¿No podría igualmente aplicarse esto al maestro de justicia y a su grupo?

43. Cf. W. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Diss. Bonn 1965 (tipografiada 1971).

44. H. Kreissig, *Zusammenhänge*, 105s presenta, a mi juicio, muy unilateralmente a los esenios bajo los denominadores de «clase baja» y «lucha de clases». Filón les atribuye una gran habilidad para arreglárselas también con los tiranos (*prob.* 89s). La autoridad (¿intracomunitaria?) para ellos viene de Dios (*bell.* 2, 140). Un esenio juega el papel de propagandista de corte del reino de Herodes (*ant.* 15, 373s).

herreros, panaderos y farmacéuticos[45]. Además, también agricultores: la comunidad cultivaba en su oasis un campo de unos tres kilómetros de largo. Filón nombra la agricultura antes que la artesanía (*prob.* 76). Por último, tenemos que suponer también profesiones nobles: arquitectos, administradores, escritores y letrados. La producción literaria de la comunidad supone un nivel cultural, y éste no se encuentra generalmente en las capas más bajas de la sociedad. No hay motivos pues, a mi juicio, para dudar de la afirmación de Josefo de que en Qumran se encontraban juntos ricos y pobres (*ant.* 18, 20). La rígida jerarquía intracomunitaria refleja además muy claramente la común jerarquía social, aunque el acento se pusiera en otra parte: aquí en la cumbre estaban los sacerdotes.

3) Afinidad

También en el movimiento de Jesús encontramos la autodenominación de «pobres» (Gál 2, 10; Rom 15, 26)[46]; también aquí nos encontramos con un marcado *ethos* de pobreza, que se manifiesta en la forma de vestir (Mt 10, 9s), en el desprendimiento de los bienes (Mc 10, 17s) y en el desprecio de la riqueza (Lc 6, 20s). No encontramos, es verdad, ningún comunismo de producción, pero en su lugar advertimos un comunismo de consumo no de tipo fundamental, basado en donativos; al menos, la visión de él (Hech 4, 32s)[47]. Ciertamente que las diferencias son grandes: allí una comunidad superdisciplinada, aquí unos grupos locales no estrictamente organizados, cuyas autoridades principales son carismáticos itinerantes. Las relaciones entre ambos fenómenos, sin embargo, nos permiten suponer que los motivos para el ingreso en la comunidad de Qumran pudieran ser también motivos para el ingreso en el movimiento de Jesús. El trasfondo social podría ser semejante tanto aquí como allí.

45. Esto es lo que se concluye a partir de los hallazgos arqueológicos; así H. Bardtke, *Handschriftenfunde* II, 78. Sobre la situación económica de Qumran, cf. W. R. Farmer, *The economic basis of the Qumran community*: ThZ 11 (1955) 295-308 y 12 (1956) 56-58. Datos complementarios sobre la canalización de aguas se encuentran en L. M. Pakozdy, *Der wirtschaftliche Hintergrund der Gemeinschaft von Qumran*, Berlin 1963, 167-191.

46. L. E. Keck, *The poor among the saints in the new testament*: ZNW 56 (1965) 100-129: se trata de pobres reales.

47. M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, Stuttgart 1973 (trad. cast.: *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo*, Bilbao 1983), 39s acepta, a mi juicio con razón, un cierto trasfondo histórico para el sumario lucano.

c) *Comportamiento agresivo: los bandoleros*

Los militantes de la resistencia y los criminales son diferenciados por Josefo con mucha dificultad; para él ambos grupos son «bandoleros». En caso de duda hay que suponer, a mi juicio, un trasfondo político. La mayor parte de las afirmaciones de Josefo serán tratadas, por esto, en el apartado siguiente. La base para hacer afirmaciones sobre el bandolerismo criminal es por tanto muy pequeña. Además hay que tener en cuenta que algunos «bandoleros» eran sólo tribus poco civilizadas. Para ellos el bandolerismo no constituye ningún fenómeno de desarraigo social, sino que pertenece a su cultura general.

1) Difusión

El bandolerismo existió en todo el imperio romano[48]. Estrabón (XVI 2, 18.20) y Josefo (*ant.* 15, 346s) lo testifican para Iturea y Traconítide. Agripa I o II se vanagloriaba en una inscripción por su victoria sobre los bandoleros (OGIS 424). En el nuevo testamento se supone la existencia de bandoleros en la parábola del buen samaritano (Lc 10, 30s). Los esenios contaban con ellos y en los viajes llevaban sólo armas, para poder defenderse de sus ataques (*bell.* 2, 125). Los miembros de esta secta tenían que renunciar con juramento al bandolerismo (*bell.* 2, 142). No es posible precisar la extensión que había alcanzado éste. Ciertamente que es un prejuicio la afirmación de que los judíos eran un pueblo de bandoleros (Estrabón XVI 2, 37; Justino XL 2, 4; Gen.R 1, 2; cf. *c. Ap.* 1, 62).

2) Condicionalidad

Sólo tenemos raras noticias sobre las causas del bandolerismo en Palestina. En los terrenos conquistados por Herodes el año 23 a.C. éste tuvo que obligar a las tribus de bandoleros a llevar vida sedentaria y a practicar la agricultura (*ant.* 15, 348; 16, 271). Unos diez años después volvieron de nuevo a su vida de bandoleros. La vida sedentaria «no les caía en gracia y la tierra no producía el rendimiento de sus esfuerzos» (*ant.* 16, 271). El recuerdo de su anterior estilo de vida —es decir, las tradiciones culturales— y la penuria económica fueron en este caso el motivo para el bandolerismo.

48. Véase el excurso: *Zum Räuberunwesen in der antiken Welt*, en M. Hengel, *Zeloten*, 26-35.

A menudo, de seguro, no se dio el primer motivo: una cosecha malograda podía tener como consecuencia el crecimiento del bandolerismo (*ant.* 18, 27). Lo mismo se puede decir de las tensiones políticas. Después de los desórdenes ocurridos bajo Cumano (48-52 d.C.), algunos de los implicados se dedicaron al «pillaje, y rápidamente en todo el país estuvieron a la orden del día actos de bandidaje e incluso hubo entre los más arriesgados ciertos intentos de rebelión» (*bell.* 2, 238). Puesto que aquí se hace una adecuada distinción entre bandolerismo e intentos de rebelión, nos es lícito aplicar este pasaje también al bandolerismo normal.

3) Afinidad

Aparte del fenómeno del desarraigo social, no existe afinidad alguna entre el movimiento de Jesús y el bandolerismo. Tal vez alude Jesús a los bandoleros cuando hace referencia a las «madrigueras de los zorros» (Mt 8, 20). Las cuevas servían de escondrijo a los ladrones (OGIS 424; *ant.* 15, 346), pero también a los militantes de la resistencia (por ejemplo, *bell.* 4, 512s). En el caso de que hubiera aquí alguna alusión, Jesús habría caracterizado el apatridismo del hijo del hombre como más radical que el de los mismos bandoleros.

d) *Comportamiento agresivo: el movimiento de la resistencia*

1) Difusión

Militantes de la resistencia contra el régimen herodiano y romano están testificados durante más de cien años. El cuadro siguiente enumera los fenómenos más importantes[49]. Nos interesan en este contexto la extensión temporal y la magnitud cuantitativa de la resistencia:

47/46 a.C.: Herodes ejecuta al cabecilla de los bandoleros Hiskia, quien había reunido alrededor de sí una «gran banda» (*bell.* 1, 204; *ant.* 14, 159).
39/38 a.C.: Los bandoleros galileos infligen a Herodes casi una derrota (*bell.* 1, 304s). Las cuevas de la región son «saneadas» con este motivo (*bell.* 1, 310s; *ant.* 14, 420s). A pesar de todo, surgen en Galilea dos rebeliones contra Herodes (*bell.* 1, 314s.326; *ant.* 14, 431s.450).

49. Para todo lo demás, véase M. Hengel, *Zeloten*, 318s, quien ha descrito y analizado cuidadosamente la historia del movimiento de la resistencia.

4/5 a.C.: La «guerra de los bandoleros» después de la muerte de Herodes sume al país en el caos. Aparecen en ella cinco grupos: el grupo de Judas Galileo «no era pequeño» (*bell.* 2, 56); Varo se vio obligado a desgajar una parte de su ejército para combatirlo (*bell.* 2, 68; *ant.* 17, 288s). Contra Simón y sus secuaces fueron empleados tres mil soldados herodianos, reforzados con tropas romanas (*ant.* 17, 266.275). Athronges con la «gran chusma» (*ant.* 17, 279), que había acudido a él, llega incluso a cercar a toda una cohorte romana. Además participaron en las revueltas dos mil soldados herodianos licenciados (*ant.* 17, 270) y un grupo más (*ant.* 17, 277).
6/7 d.C.: Judas Galileo lucha contra el censo (*ant.* 18, 4s; Hech 5, 37).
Hacia el 27 d.C.: Dos «bandoleros» son crucificados con Jesús (Mc 14, 27), el cual protesta en el momento de su detención de ser tratado «como un bandolero» (Mc 14, 48). Poco antes había tenido lugar una revuelta en la que había tomado parte Barrabás (Mc 15, 6).
40 d.C.: Durante las revueltas antes de la muerte de Calígula, originadas por el intento de colocar su estatua en el templo, la aristocracia judía teme que «con el abandono de la sementera vuelva el bandolerismo, ya que se haría imposible el pago de los impuestos» (*ant.* 18, 274).
44/45 d.C.: Cuspio Fado mata al cabecilla de bandoleros Tolomeo, que en el sur de Palestina sometía a vejaciones sobre todo a los idumeos y a los árabes. (Al parecer) le fue posible limpiar a toda Judea de «bandoleros» (*ant.* 20, 5).
46/48 d.C.: Tiberio Alejandro hace ejecutar a Simón y a Jacob, dos hijos de Judas Galileo.
48/52 d.C.: Bajo Cumano unos «bandoleros» asaltan a un esclavo imperial en plena calle (*bell.* 2, 228s). En los disturbios antisamaritanos una multitud rebelada se une al cabecilla de los bandoleros Dineo ben Eleazar, «que ya andaba vagando muchos años en el monte» (*ant.* 20, 121). Muchos se integraron entre los bandoleros, de suerte que «a partir de aquel tiempo toda Judea estaba llena de bandas de ladrones» (*ant.* 20, 124). También Tácito nombra estas bandas de ladrones en conexión con estos disturbios (*ann.* 12, 54).
52/60 d.C.: Félix crucifica «innumerables» bandoleros y simpatizantes suyos (*bell.* 2, 253). Además captura con astucia y perjurio al cabecilla Eleazar ben Dineo, que había reunido en torno a sí una partida (σύνταγμα) completa de bandoleros (*ant.* 20, 161). Pero no alcanza el éxito. Bajo su mandato los «sicarios» desarrollan su actividad hasta en Jerusalén (*ant.* 20, 165). También el atentado contra Pablo (Hech 23, 12s) nos testifica la actividad de grupos terroristas en Jerusalén.

No es necesario describir aquí el crecimiento de la resistencia política hasta la rebelión judía. Es suficientemente clara[50]. Es más

50. Los grupos de la resistencia tuvieron naturalmente durante la guerra judía una magnitud extraordinaria. Los zelotes eran dos mil cuatrocientos hombres

interesante para nosotros resaltar la relativa continuidad de la resistencia. Está testificada, en primer lugar, por los principios de formación de una dinastía en la familia de Judas Galileo: el mismo Judas era probablemente hijo del cabecilla de bandoleros Hiskia, sus hijos y nietos participaron en la resistencia en los años 46/48 y 66/73: junto a Simón y Jacob, Menahem, el asesinado aspirante al trono (*bell.* 2, 448), y Eleazar, el defensor de Masada (*bell.* 7, 253). Un segundo testimonio es la larga actividad de Eleazar ben Dineo. Abarca uno o quizás incluso dos decenios. En tercer lugar, hay que hacer referencia al argumento de la aristocracia judía en el año 40 d.C.: el hecho de que las deudas de los impuestos desemboquen en el «bandolerismo» presupone ya una larga experiencia de años. Por último, el mismo Josefo subraya la continuidad de la resistencia de Judas Galileo hasta la rebelión judía (*ant.* 18, 6s; *bell.* 7, 253s). Pero subsiste un problema: Josefo no dice ni palabra sobre los militantes de la resistencia en el tiempo que más nos interesa a nosotros, entre los años 10 y 35 d.C. Esto puede deberse o bien a las escasas fuentes que han llegado hasta nosotros, o bien a que esa época fue relativamente tranquila. Tácito nos dice escuetamente: *sub Tiberio quies* (*hist.* 5, 9). Quizás no es una casualidad el que el pacífico movimiento de Jesús surgiera precisamente en este tiempo.

2) Condicionalidad

El movimiento de resistencia tiene una variada gama de condicionantes de tipo social. Junto a una tradición sociocultural de resistencia, que no hay que minusvalorar y que proviene desde el tiempo de los macabeos, son sobre todo estos: la competencia entre las élites de poder nativas, el miedo a la persecución, la penuria económica. De entre todos estos motivos, da la impresión de que el más importante fue el económico.

Competencia de las élites de poder nativas. Los bandoleros galileos combatidos por Herodes debieron de pertenecer a los círculos hasmoneos, que se resistían inútilmente al encumbramiento de Herodes. Hiskia tenía simpatizantes influyentes en las altas esferas de Jerusalén (*ant.* 14, 168s). Quizás incluso su hijo Judas participó en la «guerra de los bandoleros» con aspiraciones dinásticas[51].

(*bell.* 5, 250); los sicarios en Masada, novecientos sesenta (*bell.* 7, 400). Juan de Giscala mandaba seis mil hombres; Simón ben Giora, diez mil (*bell.* 5, 248s).

51. W. R. Farmer, *Judas Simon and Athronges*: NTS 4 (1958) 147-155 supone que estos presuntos mesías eran de procedencia hasmonea. Puesto que Josefo en el

Manda una masa «de hombres desesperados» (*ant.* 17, 271). Fueren los que fueren los fundamentos de sus pretensiones, sus secuaces debieron de pertenecer a los desclasados. Otros líderes de la rebelión eran de una extracción social más humilde: Simón era esclavo (*ant.* 17, 273); Athronges, pastor (*ant.* 17, 278).

Miedo a la persecución. Después de los abusos cometidos contra los samaritanos, muchos judíos se ven obligados a liberarse de la inminente persecución alistándose en el movimiento de la resistencia (*bell.* 2, 238). En la guerra judía nos encontramos en Tariquea con hombres que, a causa de sus fechorías cometidas en tiempo de paz, se habían adherido a la guerra (*bell.* 3, 542). Unos fueron sometidos a esclavitud, otros fueron masacrados en una emboscada: «todos manifestaban que se sentían en peligro, si les daban la libertad; pues, al ser gente sin patria, no podrían de seguro vivir tranquilos» (*bell.* 3, 533). El apatridismo fue el destino de muchos hombres en Palestina.

Penuria económica. La oposición contra los romanos tuvo desde el principio un aspecto económico. Se configuró como oposición contra el pago de los impuestos. Se argumentaba así: el que paga impuestos a los romanos reconoce a otros señores al lado de Dios. El primer mandamiento, radicalizado, fue el núcleo del mensaje de Judas Galileo (*ant.* 18, 23; *bell.* 2, 118; 7, 410), y la negación a pagar impuestos fue su consecuencia principal. Un mensaje así sólo podía surgir y encontrar resonancia allí donde los impuestos eran considerados como una carga insoportable. Hay documentación sobre ello. Ya Herodes tuvo que conceder dos veces reducción de impuestos para evitar disturbios sociales (*ant.* 15, 365; 16, 64). Después de su muerte se le pidió a su sucesor la supresión de determinados impuestos (*ant.* 17, 205), sin resultado; pues por primera vez Vitelio abrogó los discutidos impuestos sobre la venta de frutos del mercado de Jerusalén (*ant.* 18, 90). También sin resultado quedaron las quejas ante Augusto por los excesivos impuestos *per capita* (*ant.* 17, 308). Augusto dispensó, por cierto, un cuarto de los impuestos a Samaría, pero no a las provincias originariamente judías, porque aquí había habido rebeliones (*ant.* 17, 319); es decir, que una cuarta parte de la carga de los impuestos tenía que ser considerada como castigo. O al revés: los impuestos podrían haber sido aminorados

caso de Athronges señala expresamente que carecía de antepasados ilustres (*ant.* 17, 278), es posible que los otros apelaran a su ascendencia. Como para este asunto el esclavo herodiano Simón no hace mucho al caso, nos queda Judas Galileo, cuyo padre Hiskia nombra expresamente Josefo. Este Hiskia podría tener ascendencia ilustre.

en un cuarto. Después del destronamiento de Arquelao y de una nueva tasación de impuestos hecha por Quirino, éstos seguían siendo excesivamente altos: en tiempos de Jesús los sirios y los judíos rogaron conjuntamente a Tiberio que disminuyera los impuestos (Tácito, *ann.* 2, 42). Es probable, por tanto, que los argumentos teológicos contra el pago de los impuestos encontraran resonancia (*ant.* 18, 6) por la razón de que la situación económica resultante del peso de los impuestos era para muchos realmente opresora. Por eso las dificultades en la producción agraria podían desembocar en el «bandolerismo» (*ant.* 18, 274). Pues a los labradores y a los arrendatarios endeudados no les quedaba la mayor parte de las veces otra alternativa que la huida a engrosar el número de los militantes de la resistencia en las montañas, a fin de liberarse de la miseria más absoluta que les amenazaba. Desde la perspectiva de los ricos todo esto se veía naturalmente bajo un prisma diferente. Para ellos estos militantes de la resistencia eran simplemente bandidos «que habían dilapidado sus propios medios económicos» (*bell.* 4, 241). Ese juicio tenía razón en el hecho de que se trataba de círculos empobrecidos. Y que se pueda llegar a ser pobre también sin culpa, es un pensamiento que está siempre lejos del ánimo de los bien acomodados. Los militantes de la resistencia por su parte sabían perfectamente dónde tenían que buscar a sus simpatizantes. En los albores de la guerra judía destruyeron en Jerusalén el archivo de deudas, «a fin de poder ganar para su causa a todos los endeudados y provocar a las clases bajas a una rebelión contra los ricos sin miedo a las represalias» (*bell.* 2, 427). Josefo considera estos rasgos sociorrevolucionarios como el motivo profundo de los militantes de la resistencia y rebaja el ansia de independencia nacional a la simple categoría de mero adorno ideológico de su «codicia»: «grandes bandas de bandoleros cometían asaltos continuamente, en apariencia para restaurar el estado común de todos, pero en realidad con la esperanza de su propia ganancia» (*ant.* 18, 7; cf. *bell.* 7, 256.264)[52]. De la misma manera, por lo demás, informa sobre las acciones terroristas cometidas contra los ricos (*bell.* 2, 265; 4, 334s). No puede caber por tanto duda alguna de que el movimiento de la resistencia recibía su dinamismo de la lucha socioeconómica por la repartición de bienes entre las capas altas y bajas de la sociedad;

52. M. Hengel, *Zeloten*, 46: se trata «en grandísima parte de miembros de los estamentos socialmente perjudicados, que entre otras cosas luchaban por la reorganización querida por Dios de las relaciones de posesión... Probablemente se debe entender a partir de este dato la acusación de codicia que Josefo lanza contra los ladrones». Cf. además, *Ibid.*, 341s.

una lucha que probablemente se agudizaba en épocas de hambre[53]. Al menos podemos a ese respecto constatar una correlación cronológica muy significativa: Josefo sitúa el crecimiento decisivo de la resistencia en tiempos de Cumano (48/52 d.C.; cf. *ant.* 20, 124). Ahora bien, durante el tiempo de su predecesor una gran hambre había quebrantado al país y había costado la vida a muchos (*ant.* 20, 51.101; Hech 11, 27s). Los actos de abuso antisamaritanos bajo Cumano podrían entonces ser interpretados como síntoma de una situación económica agudizada: hombres desesperados, que poco tienen que perder, siguen con más facilidad a consignas extremistas que a hombres que viven a cubierto. La huida ante la persecución del castigo, que indujo entonces a muchos a la resistencia, tuvo que ser más bien la ocasión que el motivo auténtico del crecimiento de la resistencia.[54]

3) Afinidad

A pesar de todos los contrastes entre el movimiento de Jesús y el movimiento de la resistencia, podemos sin embargo constatar rasgos afines. La situación de endeudamiento se refleja también en el movimiento de Jesús: nos encontramos con el miedo a la recesión de tipo social, con el miedo a la prisión (Mt 5, 25) y a la esclavización (Mt 18, 25) por el impago de deudas. Las condonaciones de deudas que concede el mayordomo infiel son valoradas positivamente y no pierden nada de su mérito a pesar de los medios dudosos (Lc 16, 1s). La parábola de los viñadores refleja el talante rebelde de los arrendatarios (?) de grandes fincas (Mc 12, 7)[55]. También la respuesta a la situación de crisis es en parte semejante. La huida a las montañas fue para los militantes de la resistencia como para los grupos cristianos un camino para evadirse de la «calamidad»

53. S. Zeitlin, *The rise and fall of the Judean state* II, Philadelphia 1967, 269: «es un fenómeno de evolución económica el que en tales crisis el rico se trague al pobre. Muchos perdieron sus haciendas y surgió una nueva clase de semipropietarios o de arrendatarios. El arrendamiento de terrenos en las propiedades regias fue algo común. Ahora se multiplicaron los dueños privados».

54. También el año 40 d.C. la resistencia política se vio agudizada posiblemente por la amenaza de la miseria económica: según Josefo, en aquel año entero aún no había llovido nada (*ant.* 18, 28s). Pero ésto podría ser un motivo legendario. La lluvia, que comienza a caer repentinamente, es interpretada como respuesta de Dios al cambio de conducta de Petronio (así E. M. Snallwood, *Philonis Alexandrini Legatio*, 32). Menos legendaria es la indicación de que el peligro no ha pasado todavía.

55. Sobre el trasfondo socio-histórico de la parábola, cf. M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*: ZNW 59 (1968) 1-39.

(Mc 13, 14s), aunque desde luego Mc 13 no es una invitación a la resistencia, sino a la espera del hijo del hombre. La disposición a abandonar el propio lugar de residencia debe haber sido entonces actitud frecuente fuera incluso de estos grupos. Probablemente la fuente de Mc 13 surgió en los disturbios habidos antes de la muerte de Calígula[56]. En esa ocasión muchos judíos con sus familias enteras abandonaron casa y posesiones para unirse a las manifestaciones de protesta en Ptolemaida y Tiberías. Ante el legado sirio Petronio afirman: «nos alejamos de nuestros pueblos, abandonamos nuestras casas y posesiones y estamos dispuestos a entregar bienes, dinero, tesoros y todo nuestro ganado. Creemos que no los entregamos, sino que los recibimos» (Filón, *Gai.* 232, cf. 225). Semejante afirmación nos trae inmediatamente a la memoria a Mc 10, 28-30. Lo mismo que en general, el rigorismo ético de la tradición sinóptica tiene analogías con el *ethos* de los militantes de la resistencia. La disposición al martirio pertenece tanto al seguimiento (Mc 8, 34s) como a la resistencia: los sicarios soportaban con valentía los tormentos y suplicios (*bell.* 7, 417s; *ant.* 18, 23s) sólo por no tener que llamar «Señor» al emperador[57]. Eran también rigurosos con los allegados: la muerte de amigos o de parientes en favor de la causa era aprobada (*ant.* 18, 23). Esto nos recuerda el odio a los familiares propios, que en el movimiento de Jesús fue elevado a condición *sine qua non* del seguimiento (Lc 14, 26). La exigencia despiadada de dejar a los muertos que entierren a sus muertos (Mt 8, 22) tiene su analogía en la praxis de los militantes de la resistencia de matar a los desertores y dejarlos tirados sin sepultura. Allegados que querían enterrar a sus parientes muertos eran a su vez ejecutados y quedaban ellos mismos sin sepultura (*bell.* 4, 381s). El desprecio de la riqueza es común a ambos movimientos, aun cuando las consecuencias son muy distintas. Así el movimiento de Jesús condenó durísimamente el asesinato de Zacarías hijo de Baraquías (Mt 23, 35), mientras que los zelotes lo celebraron como una hazaña heroica (*bell.* 4, 335s). A pesar de las diferencias fundamentales, los dos movimientos muestran aspectos formalmente semejantes[58]. Esto se explica porque la radicalidad del *ethos* de ambos era la del *ethos* de hombres desarraigados.

56. Así G. Hölscher, *Der Ursprung der Apokalypse Markus 13*: ThBl 12 (1933) 194-202. De acuerdo con él, por ejemplo, R. Pesch, *Naherwartungen*, Düsseldorf 1968, 215-218; L. Gaston, *No stone on another* (NT.S 23), Leiden 1970, 23s.

57. M. Hengel, *Seguimiento*, 86 supone que la imagen de llevar la cruz podría proceder del medio ambiente zelote.

58. De ahí el que Hech 5, 35s pueda haber puesto en paralelo la actuación de

e) *Comportamiento subsiditivo: mendicidad y vagabundismo*

No todos los mendigos son desarraigados sociales. Algunos viven en un entorno conocido. Desarraigo social se da sólo en el caso de apatridismo y/o de ruptura con los modos de comportamiento habituales.

1) Difusión

Los mendigos están testificados en el nuevo testamento (Mc 10, 46s; Lc 14, 16s; Jn 9, 1s; Hech 3, 2). Por las reglamentaciones institucionales, sabemos que constituían un elemento con el que se contaba sin más dentro de la sociedad[59]. El tratado mísnico Pea 8, 7a regula, por ejemplo, el suministro a los pobres itinerantes: «al pobre que va de un lugar a otro no se le debe dar menos de un bollo de pan... Si se queda a pasar la noche, se le debe proporcionar lo necesario para pernoctar». También el documento de Damasco provee al apoyo «de los sin patria» (CD 14, 14s). Más de un mendigo simularía su incapacidad para el trabajo. Pea 8, 9d les amenaza con que antes de morir se les convertirán en reales los sufrimientos simulados.[60]

2) Condicionalidad

Se comprende que el empobrecimiento económico desemboque en la mendicidad. El administrador amenazado de despido considera el pedir limosna como una posibilidad (teórica) (Lc 16, 3). En la mayor parte de los casos la falta de trabajo estaría condicionada por alguna enfermedad o por algún impedimento físico concreto. En el evangelio de los nazareos (fragm. 10) el hombre de la mano dañada suplica de este modo: «yo era albañil y ganaba (mi) sustento con (mis) manos, te ruego, Jesús, que me devuelvas la salud, para

Judas Galileo y de Jesús. Todavía Celso (Orígenes, *c. Cels.* 2, 12) compara a Jesús con un στρατηγός y λῃστάρχος. Cf. sobre esto M. Hengel, *Seguimiento*, 59.

59. Cf. S. Krauss, *Talmudische Archäologie* III, Leipzig 1912 (= Hildesheim 1966), 63-74; Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 136-138. H. Kreissig, *Zusammenhänge*, 51s se opone, a mi juicio con razón, a la opinión de que el cuidado bien organizado de los pobres habría hecho atractiva la mendicidad.

60. Para W. Grundmann, en *Umwelt des Urchristentums* I, Berlin 1965 (trad. cast.: *El mundo del NT*, Madrid 1973), 187 se trata de «hombres asociales y que rehúyen el trabajo». No llega a pensar que la simulada incapacidad de trabajar se base posiblemente en que no se ha encontrado trabajo. Semejantes juicios son muy significativos y al mismo tiempo deprimentes.

que no tenga que mendigar vergonzosamente la comida». Entre los incapacitados para el trabajo se encontraban también los «posesos»[61]. Así, el profeta loco que anuncia la desgracia en Jerusalén se alimenta con limosnas (*bell.* 6, 307). De igual modo, de seguro, se ganarían la vida también otros tarados psíquicos.

3) Afinidad

Los carismáticos itinerantes cristianos primitivos vivían también de la limosna (Mt 10, 7s). Les era bien conocida la sabiduría del mendigo: «pedid y se os dará...» (Lc 11, 9). La reglamentación de Pea 8, 7a con respecto a los pobres itinerantes nos recuerda reglas análogas de la *Didajé* con respecto a los carismáticos itinerantes (13, 6): también un «apóstol» recibía sólo un pan para el camino; por norma general permanecía sólo una noche. Naturalmente que el movimiento de Jesús no era un movimiento de mendicidad. Pero sí asumió modelos profanos de comportamiento de la mendicidad, los moduló y les dio una nueva interpretación: la renuncia radical a la previsión era expresión de confianza en la solicitud de Dios (Mt 6, 25s).

f) *Comportamiento subsiditivo: movimientos proféticos*

1) Difusión

Se pueden demostrar movimientos proféticos entre los años 35 y 75[62]. Bajo el mandato de Félix (52-60 d.C.) debieron ser, al parecer, particularmente numerosos. Josefo habla sumariamente a este respecto de seductores e impostores, «que, bajo el pretexto de haber sido enviados por Dios, trabajaban de hecho para la revolución y el tumulto y trataban de arrastrar al pueblo al fanatismo religioso,

61. Es digna de consideración la opinión de J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1930, 363, quien ve un nexo entre el comportamiento anómalo y la situación general de la sociedad: «hemos visto cómo a causa de las continuas guerras y disturbios, así como a causa de la opresión terrible llevada a cabo por Herodes y por los romanos, Palestina, y particularmente Galilea, se llenó de enfermos de todo tipo, de neurasténicos y psicópatas. Tanto hicieron crecer los grandes desórdenes y la consiguiente penuria económica el número de pobres, de venidos a menos y de parados, que en Palestina, y particularmente en Galilea... se acumularon horrorosamente los enfermos de nervios, sobre todo las mujeres histéricas, y todo tipo de defectos psíquicos (paralíticos, epilépticos, idiotas, deprimidos...)».

62. Cf. M. Hengel, *Zeloten*, 234-251; R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa*, Leipzig 1940.

atrayéndolo con halagos hacia el desierto, porque según ellos allí Dios les anunciaría su liberación por medio de señales maravillosas» (*bell.* 2, 258s). Antes de ese tiempo entran en escena sólo dos profetas: hacia el año 37 d.C., un samaritano que pretende descubrir sobre el Garizim los utensilios del templo desaparecidos (*ant.* 18, 85) y hacia el año 44 d.C., Teudas, que convenció a una «muy grande multitud» (*ant.* 20, 97), o bien unos cuatrocientos secuaces (Hech 5, 36), para que le siguieran hasta el Jordán, donde el río se dividiría en dos partes de modo milagroso. Bajo el mandato de Félix apareció un egipcio que prometió la repetición del milagro de Jericó en las murallas de Jerusalén (*ant.* 20, 169). Según Josefo (*bell.* 2, 161s), tenía treinta mil seguidores, según Hech 21, 38s, sólo cuatro mil. En tiempo de Festo uno profetizó el final de todos los males en el desierto (*ant.* 20, 188). Y a la terminación de la guerra judía el tejedor Jonatás arrastró a «no pocos» al desierto en la Cirenaica (*bell.* 7, 437s). Todos estos movimientos fueron abatidos por los romanos con la violencia de las armas.

2) Condicionalidad

Unicamente por inferencia nos es posible fijar los motivos de adhesión a semejantes movimientos. Lo que parece seguro es que sus miembros se reclutaban de entre las clases bajas. Los seguidores de Teudas llevaron consigo al Jordán todas sus posesiones; naturalmente que no podían ser muchas (*ant.* 20, 97). El egipcio reunió al δημοτικὸς πλῆθος en torno a sí, es decir, miembros del pueblo llano (*ant.* 20, 169). Jonatás era tejedor. Sus secuaces pertenecían a los «desposeídos», sus enemigos en cambio, a la clase alta judía (*bell.* 7, 438). La promesa de la terminación de toda miseria apunta a círculos que han experimentado la miseria (*ant.* 20, 188). El trasfondo social parece ser el mismo que en el caso del movimiento de la resistencia, tanto más cuanto existen además numerosos puntos de contacto con él: los secuaces del egipcio son denominados «sicarios» en Hech 21, 38s; Jonatás es él mismo un «sicario» (*bell.* 7, 438).

3) Afinidad

Todos los movimientos proféticos tienen en común los siguientes rasgos típicos: un profeta anuncia un hecho maravilloso que va a obrar el mismo Dios y que está relacionado tipológicamente con la historia de salvación de Israel. Invita a que se le siga (ἕπεσθαι: *ant.* 20, 97.188; ἀκολουθεῖν: *ant.* 20, 188) al lugar donde se realizará

esa esperada obra maravillosa. Allí intervienen con su ataque los romanos. Todo esto lo encontramos también en el movimiento de Jesús: Jesús anuncia un nuevo templo maravilloso, una superación del templo antiguo; invita a su seguimiento, arrastra al lugar del esperado milagro y es crucificado por los romanos. Ya en el nuevo testamento se comparó su aparición con la de Teudas y con la de Judas Galileo (Hech 5, 36s). Y esto no fue, por cierto, sólo una polémica. Pues el mismo movimiento de Jesús se ve en la obligación de poner en guardia a sus miembros contra los movimientos proféticos. Ponía en guardia contra la tentación de buscar al mesías en el desierto (Mt 24, 25) y de «seguir» a falsos profetas (Lc 17, 23). ¿No es cierto que ha tenido que sentirse interpelado por los movimientos proféticos, dado que se ha visto obligado a ponerse en guardia contra ellos? Naturalmente que las diferencias son grandes: los profetas que anunciaban la salvación nacional esperaban la liberación de todo poder extranjero. Los movimientos del Bautista y de Jesús eran mucho más fuertemente movimientos de conversión. Exigían el arrepentimiento cara al juicio inminente. Este aspecto crítico falta, en lo que nosotros podemos saber, en esos profetas de la liberación nacional.[63]

3. *Desarraigo social y crisis de sociedad*

En lo que sigue se intenta una interpretación comprensiva del desarraigo social como comportamiento anómico[64]. Existe anomía: a) donde los miembros de una sociedad no pueden ya desarrollar su vida según las normas de su medio ambiente social hereditario; b) donde este fenómeno se ha extendido por encima del término

63. Se encuentra, por el contrario, en Judas Galieo: cf. κακίζων (*bell.* 2, 118) y ὀνειδίσας (*bell.* 2, 433). M. Hengel, *Zeloten*, 94 piensa en discursos proféticos de invectiva como los que conocemos por la predicación del Bautista.

64. El concepto de «anomía» fue introducido en la sociología por E. Durkheim. «Expresa una situación en la que los individuos no están ya en condiciones de comportarse de acuerdo con las normas de su grupo. Esto se puede aplicar, por ejemplo, a las crisis económicas, que trasladan a los hombres a otros grupos totalmente diferentes y de esta forma les arrebatan la seguridad de comportamiento que hasta ahora tenían, hasta tanto éstos no hayan aprendido las reglas de comportamiento adecuadas a su nueva pertenencia de grupo» (W. Rüegg, *Soziologie* [Funk-Kolleg 6], Frankfurt 1969, 40). P. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt 1973 colocó este concepto en el centro de su teoría sobre la religión: la religión es discusión y superación de la anomía. Aplica este concepto a todas aquellas situaciones que hacen retemblar el valor y el sentido de las cosas. Lo importante es esto: los movimientos religiosos de renovación arriba indicados no son de por sí fenómenos anómicos, sino que se ligan al comportamiento anómico, para superar la anomía.

medio; c) donde los grupos respectivos han sufrido cambios en su *status* que han producido conmoción en su modo tradicional de vida. ¿Se dieron estas tres condiciones en Palestina?

a) Casi todos los fenómenos de desarraigo social están ligados a comportamientos anómalos, al menos ciertamente cuando se trata de emigrantes y de nuevos colonos. Pero también aquí podía darse una inseguridad en el comportamiento. Por ejemplo, cuando Pedro llegó a Antioquía, no sabía con seguridad si debía comer o no con los cristianos provenientes del paganismo (Gál 2, 12s). Pablo, judío de la diáspora, se muestra poco comprensivo con sus titubeos y llama hipocresía a lo que era también, sin duda, dificultad de orientación en un medio ambiente extraño.[65]

b) Apenas podemos dar respuesta a la cuestión sobre si el desarraigo social estaba extendido en un porcentaje por encima del término medio en la sociedad judeopalestina. Pues no sabemos con seguridad lo que era el «término medio». No obstante, nos podemos ayudar con dos observaciones. En primer lugar, hay que remitir a la tasación que hacen los contemporáneos. Josefo juzga las dimensiones del bandolerismo y de la resistencia como marcadamente no normales (por ejemplo, *ant.* 20, 124). Causaba sensación el tamaño de la diáspora judía (por ejemplo, Estrabón, citado por Josefo, *ant.* 14, 115; Sib 3, 271; 1 Mac 15, 15s; Filón, *Gai.* 281s). Plinio expresaba su admiración ante la vitalidad de la comunidad de Qumran (*nat. hist.* 5, 15, § 73). En segundo lugar, hay que señalar la diversidad cualitativa del fenómeno del «desarraigo social»: emigración, bandolerismo y mendicidad existían en toda sociedad. No es lo normal, sin embargo, que estos modos de comportamiento se hayan llenado de sentido religioso dentro de los movimientos intrajudíos de renovación, de suerte que la emigración se haya estilizado y transformado en asentamiento de nuevas comunidades, el bandolerismo en resistencia social y religiosa y la mendicidad en carismatismo itinerante[66]. Cuando el comportamiento anómalo se convierte en base de renovación religiosa, probablemente

65. Cf. P. Berger, *Dialektik*, 49: «de esta manera, para el judío consciente de sus tradiciones los viajes a territorios donde no había comunidades judías no sólo eran ritualmente imposibles, sino además anómicos de por sí (es decir, la única forma de vida concebible para él como "justa" representaba una amenaza de desintegración anómica)».

66. Téngase en cuenta, sin embargo, que también se dio fuera de aquí en la antigüedad una interpretación creadora del comportamiento anómalo, por ejemplo, en los filósofos cínicos itinerantes. Aquí se daba asimismo seguimiento: cf. M. Hengel, *Seguimiento*, 46-53.

nos encontramos ahí con un síntoma característico de la situación de una sociedad. El único movimiento de renovación dentro de la vida normal era el fariseísmo.

c) La anomía se produce por los cambios del *status* social. Hay en esto dos puntos importantes: se puede tratar tanto de un proceso de elevación como de descenso; las normas tradicionales pueden entrar en crisis por uno cualquiera de estos procesos. Además, la anomía no se produce sin más por la presencia de una opresión social; en la historia se han dado muchos casos en que lo realmente insoportable se ha soportado durante un espacio de tiempo llamativamente largo. Los hombres nos volvemos particularmente activos cuando tenemos esperanza de mejorar o nos amenaza el empeoramiento; el que conoce los módulos de una vida mejor reacciona más sensiblemente ante el descenso de categoría social que aquel que ha nacido en la pobreza. De ahí se sigue que sería ingenuo limitar el comportamiento anómico a un determinado estrato de la escala social. Cualquier estamento social puede verse inmerso en la vorágine del cambio social. La existencia de miembros de la alta sociedad en los diversos grupos socialmente desarraigados no es un argumento en contra de la conexión entre los movimientos intrajudíos de renovación y una crisis general de la sociedad judeopalestina. Así, se dieron sin duda alguna emigrantes de las altas capas sociales. En Qumran hubo aristócratas. Los cabecillas de la resistencia, Hiskia, Judas Galileo y Juan de Giscala[67] podrían haber sido nobles. En el movimiento de Jesús encontramos a uno que había sido criado con Herodes Antipas (Hech 13, 1s). Es probable que en la mayor parte de estos miembros de la alta sociedad hubiera habido un empeoramiento de su situación social: los emigrantes eran prófugos políticos, los sadoquidas de Qumran eran un grupo de sacerdotes privados de su poder, que habían sido desbancados por los hasmoneos. La familia de Hiskia fue cuesta abajo: su hijo Judas aparece como líder de una cuadrilla de «hombres desesperados» (*ant.* 17, 271). Juan de Giscala podía provenir de alta cuna, pero en todo caso al principio de su carrera era pobre (*bell.* 2, 585). Menahem podría haber sido arrastrado también en la caída de su «amigo» Antipas el año 39 d.C. Exceptuados estos casos,

67. Según *bell.* 4, 208s, Juan tenía la confianza de la aristocracia jerosolimitana; según *vita 192*, era amigo del aristócrata Simón. Es probable, aunque no seguro, que él mismo perteneciese a la aristocracia. Puesto que según *bell.* 2, 585 al principio de su carrera era pobre, se podría concluir con G. Bammbach, *Zeloten und Sikarier*: ThLZ 90 (1965) 727-740, col. 731 que «pertenecía a la clase social de la antigua nobleza campesina empobrecida por el módulo económico helenístico».

lo más seguro es que la mayor parte de los desarraigados sociales procedía de las capas sociales medias. Fueron menos los nacidos en pobreza que los empobrecidos los que se propusieron ganar la vida al margen del estilo de vida normal o incluso buscar decididamente unos caminos nuevos de renovación de la sociedad. Esto aparece con la mayor claridad en los militantes de la resistencia. Se reclutaban entre los que habían sido labradores (*ant.* 18, 274), entre los cargados de deudas (cf *bell.* 4, 241). En lo que respecta a los esenios y al movimiento de Jesús podemos suponer lo mismo; entre ellos encontramos artesanos, labradores, pescadores. Tenemos, por cierto, algunos indicios de que en el siglo I empeoró la situación económica de estas clases modestas, de manera que se veían ante la amenaza de ser degradados socialmente y expuestos así a la anomía social:[68]

1. *Motivos políticos*: Desde que los romanos administraban directamente Judea, el cobro de los impuestos fue controlado también por ellos (cf. el administrador de impuestos Capito en Filón, *Gai.* 199) y la política general de impuestos se volvió más inflexible. Herodes había concedido ya dos veces reducción de impuestos a fin de evitar disturbios sociales (*ant.* 15, 365; 16, 64). El, por su parte, adelantó probablemente el pago a los romanos. Ahora estas reducciones tenían que ser solicitadas a la lejana Roma, donde faltaba el contacto inmediato con la difícil situación de Palestina[69]. No sabemos si tuvo éxito la petición hecha a Tiberio para la reducción de impuestos (Tácito, *ann.* 2, 42). Es poco probable. Tampoco sabemos nada sobre reducción de impuestos en la gran catástrofe de hambre bajo Claudio[70]. Probablemente fue sintomática la situación

68. Sobre la situación económica en Palestina, cf. F. M. Heichelheim, *Roman Syria*, en T. Frank (ed.), *An economic survey of ancient Rome* IV, Baltimore 1938, 121-257; F. C. Grant, *The economic background of the gospels*, Oxford 1926; J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, 231-257; H. Kreissig, *Die landwirtschaftliche Situation in Palästina vor dem jüdischen Krieg*: Acta Antiqua 17 (1969) 223-254; Id., *Zusammenhänge*, especialmente 17-87; D. Sperber, *Costs of living in Roman Palestine*: JESHO 8 (1965) 248-271; 9 (1966) 182-211. En las páginas siguientes no se intenta presentar un análisis de la situación económica. Solamente se hará referencia a algunos indicios del empeoramiento de la situación para las clases bajas en el siglo I.

69. Es verdad que hubo una reducción de impuestos para Jerusalén, llevada a cabo por el gobernador sirio Vitelio (*ant.* 18, 90). ¿Estuvo autorizado por Roma?

70. Según H. Bardtke, *Handschriftenfunde* II, 72, en Qumran fueron encontradas sesenta monedas de Agripa I (37-44 d.C.), solamente seis monedas de procuradores del tiempo de Claudio (por tanto, del 44-54 d.C.), en cambio treinta y una monedas de procuradores y una moneda de plata del tiempo de Nerón (54-68 d. C.). Esto nos podría indicar que la comunidad de Qumran apenas tuvo entradas en la época de hambre bajo Claudio, sino que más bien se vio obligada a gastar su dinero. De ahí el desproporcionadamente escaso número de monedas de aquel tiempo. La contingencia de la tradición nos permite no obstante nada más que conclusiones cautelosas.

en los nuevos asentamientos judíos de Batanea. En tiempos de Herodes los recién asentados allí disfrutaron de exención total de impuestos. Bajo su sucesor Filipo se cobraron contribuciones insignificantes (*ant.* 17, 23s). Agripa I y II «los abrumaron de impuestos», pero fueron en esto ampliamente (εἰς τὸ πάμπαν) superados por los romanos (*ant.* 17, 28). Este es un testimonio de cómo el peso de los impuestos se aumentó a lo largo del siglo I. Pues únicamente el pago de impuestos a Filipo se puede explicar por el cese de la necesaria protección inicial a los nuevos colonos.

2. *Motivos económicos*: Algunos indicios nos hablan de una progresiva concentración de posesiones a lo largo del primer siglo. Herodes se había apoderado por medio de confiscaciones de una cantidad enorme de terreno (*ant.* 17, 307)[71]. Este cúmulo de posesiones fue vendido después de la destitución de Arquelao el año 6 d.C. (*ant.* 17, 355; 18, 2). No sabemos quiénes fueron los compradores, pero naturalmente debió de tratarse de gentes de mucho capital. Por medio de estas transacciones los ya ricos se hicieron más ricos todavía. Las grandes fortunas se caracterizan frente a las pequeñas porque pueden producir más de lo que se necesita para el consumo propio. Ellas cubrieron el mercado de exportación. Esto está en parte bien documentado. La exportación del bálsamo estuvo desde siempre en manos de los soberanos[72]. Los príncipes herodianos surtieron de trigo a las ciudades fenicias fronterizas (Hech 17, 20s; *vita* 119). El aceite fue exportado a Siria (*bell.* 2, 591). Tenemos datos además para afirmar que en las exportaciones se podía ganar un buen dinero. Juan de Giscala se aprovechó de una situación favorable y vendió aceite a Siria con una ganancia del 700 por cien (*bell.* 2, 591). Salomé, la hermana de Herodes, era la dueña de las fértiles llanuras de Jamnia y Fasaelis, donde Herodes había convertido en regadío un terreno con una extensión de aproximadamente cuarenta y cinco kilómetros cuadrados. De este terreno relativamente pequeño obtenía ella rentas de sesenta talentos (*ant.* 17, 321), mientras que por ejemplo Herodes Antipas percibía «solamente» doscientos talentos de toda la Galilea y la Perea (*ant.* 17, 318s). Los grandes del país se habían apoderado, sin duda alguna, de los terrenos más fértiles y, con ellos, también de la exportación. Esta tuvo un crecimiento sensacional en el siglo I. Prueba de ello es el rápido crecimiento de la ciudad portuaria de Cesarea, recién fundada el año 10 a.C.[73]. La paz de Augusto favoreció indudablemente el comercio. Y favoreció primariamente a los que ya tenían bienes. No es por

71. A. Schalit, *Herodes*, 260 le llama «tal vez el único gran terrateniente en Judea y en todo su estado». Desgraciadamente no conocemos este tema con claridad.

72. Cf. Diodoro II 48, 9; Estrabón XVII 1, 15; según Teofrasto, *hist. plant.* IX 6, 1, parece que ya los reyes persas habían sido los dueños de las plantaciones de bálsamo. Antonio se las regaló a Cleopatra. Herodes las tomó en arrendamiento de ella (*bell.* 1, 361; *ant.* 15, 96).

73. S. Zeitlin, *Rise and fall*, 268: «la apertura del puerto de Cesarea en el año 10 a.C. originó un gran cambio en la vida económica de Judea».

tanto una casualidad el que en la parábola de los talentos el acaudalado prestamista, quien por lo demás tiene los rasgos de Arquelao, disponga también de buenas relaciones en el extranjero. No se puede añadir nada a la sentencia pesimista del final de la parábola: «al que tiene se le dará. Y al que no tiene se le quitará aun aquello que tiene» (Lc 19, 26).

3. *Motivos ecológicos*: La concentración de bienes en unos y el consiguiente empobrecimiento de los demás se vio agudizado por algunas crisis de tipo ecológico[74]. Es cierto que la mayor parte de las crisis de hambre atestiguadas por Josefo coinciden en el siglo I a.C.: una sequía (65 a.C.), un ciclón (64 a.C.), un terremoto (31 a.C.), una peste (29 a.C.), una carestía (25 a.C.). Sin embargo, Mc 13, 8 menciona terremotos y hambres como signos de los tiempos. Y tenemos testimonios de que por los años 46/47 d.C., bajo Claudio, ocurrió la gran catástrofe de hambre y de que en general durante su gobierno se llegó a dificultades de abastecimiento en el imperio[75]. En este tiempo los pequeños labradores se hundieron todavía más en el endeudamiento y en la dependencia. Los cambios en la situación política tuvieron también aquí repercusiones más bien negativas. En la gran carestía del año 25 a.C. Herodes había podido evitar lo peor por medio de la venta de algunas de sus propiedades (*ant.* 15, 299-316). Pero no sabemos nada de semejantes ayudas estatales en aquella difícil época de desgracia bajo el poder de Claudio, solamente de algunas iniciativas privadas (Hech 11, 28; *ant.* 20, 51s). Posiblemente existía también una desproporción entre las fuerzas de producción agrícolas del país y la situación demográfica. Pero esta suposición no se puede corroborar suficientemente.[76]

Por tanto, tenemos base para pensar que en el siglo I d.C. en Palestina unos cuantos ricos se enriquecieron todavía más, mientras

74. Cf. la visión de conjunto en J. Jeremias, *Jerusalén*, 160-163.

75. Cf. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen 1961, 55, nota 4.

76. F. C. Grant, *Economic background*, 81-87 y S. Zeitlin, *Rise and fall*, 269 cuentan con una superpoblación. Esta es una idea muy atractiva. Pero: 1) No sabemos con seguridad el número global de habitantes: cf. las valoraciones fuertemente discrepantes que ha recogido A. Byatt, *Josephus and population number in first century Palestine*: PEQ 105 (1973) 51-60. 2) La superpoblación debe ser medida según las posibilidades económicas del país. Según B. Colomb - Y. Kedar, *Ancient agriculture in the Galilee mountains*: IEJ 21 (1971) 136-140, estaría, por ejemplo, cultivado el 97 por ciento de la región, y de ahí sería lógica una población de un millón y medio a dos millones en Galilea. 3) El mejor indicio de superpoblación es en el fondo la extensión del fenómeno del «desarraigo social». Es decir, nos veríamos obligados a deducir la superpoblación a partir de unos fenómenos que a su vez después deben ser explicados por aquélla. Esto en realidad no es del todo imposible, pero metodológicamente no es lo mejor. No puede salir pues del límite de la suposición. Tiene mucho a su favor. Una analogía nos la ofrece la difusión del desarraigo social en la alta edad media: «a pesar de la fuerte presión que quiere hacer sedentario al hombre de la edad media,... la simple expansión demográfica lanza a una multitud creciente de individuos y de grupos fuera de su tierra natal y de sus condiciones de vida»: así J. Legoff, *Das Hochmittelalter*, en *Fischer Weltgeschichte* 11, Frankfurt 1965, 55.

que las clases humildes, pequeños labradores, arrendatarios, pescadores y artesanos, se encontraron en apuros. En ambos grupos se dieron así las condiciones necesarias para un comportamiento anómico. Posiblemente entre «los que medraban» hubo tendencias de asimilación a la civilización romano-helenística, como están testificadas en el caso de los herodianos. Pero como fenómeno general no lo sabemos. En las clases bajas amenazadas se reaccionó ante esta situación con una latente predisposición al desarraigo social, también en las modestas clases asentadas (Mc 13, 14s; Filón, *Gai.* 225.232). Muchos de ellos abandonaron casa y hogar. Los grupos marginados, sobre todo, tuvieron que reaccionar con la mayor sensibilidad ante la situación general de la sociedad, especialmente un grupo notoriamente marginado: la juventud. Josefo subraya que ésta era terreno abonado para las arengas de los militantes de la resistencia (por ejemplo, *ant.* 18, 10; *bell.* 4, 128). Bastantes jóvenes se adhirieron a los esenios. Los enterramientos de Qumran dan pruebas de relativamente muchos difuntos jóvenes. Otros se adhirieron al movimiento de Jesús, aunque aquí sólo podemos hacer suposiciones. La edad de Jesús se indica en Lc 3, 23 como de unos treinta años. Pedro hace grandes viajes hasta llegar a Roma aún unos veinte años después de su llamada. El hermano del Señor, Santiago, fue matado el año 62 d.C. Un discípulo conocido en el círculo juánico debió vivir aún muchos años más (Jn 21, 22s). Los hijos de Zebedeo dejaron a su padre cuando estaba en una edad de rendimiento en el trabajo. Pero todo esto no son pruebas seguras para demostrar la juventud de los carismáticos itinerantes cristianos primitivos y de sus simpatizantes.[77]

Resumimos los resultados de nuestras reflexiones. El seguimiento en el cristianismo primitivo estuvo determinado no sólo por condicionamientos de tipo religioso, sino también por los de tipo social. Cuando los carismáticos itinerantes cristianos primitivos abandonaban casa y propiedades, algunos de ellos posiblemente se liberaban así de las presiones sociales y económicas; otros registrarían el golpe de la presión social de sus propios círculos, aun sin estar afectados directamente por ella. Pero todos ellos, al abandonar su lugar de vivienda habitual, asumirían modelos existentes de comportamiento de desarraigo social. Es demostrable su llamativa difusión en toda la sociedad. En algún caso concreto pudo estar condicionado por determinados datos biográficos. Su difusión, sin embargo,

77. Un ejemplo en contra sería Menahem (Hech 13, 1). Herodes Antipas reinó durante 43 años (4 a.C.-39 d.C.). Su *syntrophos* debía tener unos 60 años en la década de los años cuarenta.

sólo puede explicarse por una crisis general de la sociedad, en la que, junto a factores ecológicos y culturales, se destacan ante todo factores de tipo político y económico. Normalmente son sólo pocos los grupos inmediatamente afectados por semejantes crisis; sin embargo, irradian a toda la sociedad y marcan así el clima común. Los hombres se inclinan a interpretar su mundo ambiente como inmerso en crisis, aun cuando no (o todavía no) estén afectados personalmente por ella. Su comportamiento no se rige solamente por los datos objetivos, sino también por su interpretación subjetiva de ellos[78]. Objetivamente se había planteado una dura lucha por el reparto de bienes entre las diversas clases sociales. Esta lucha amenazaba a las clases modestas con el descenso social, mientras que enriquecía a otros. Este proceso de cambio puso en tela de juicio comportamientos, normas, valores y categorías tradicionales. Toda la sociedad se veía amenazada por la anomía. Y ésta fue interpretada desde el punto de vista religioso como el principio de la crisis de los últimos tiempos, como desmoronamiento de la ley (ἀνομία: Mt 24, 12), de la familia, del amor y del orden, como conmoción de todo el cosmos. La idea de la catástrofe escatológica es, a mi entender, una interpretación de la anomía social. En esta interpretación ha influido, junto a los datos objetivos, la tradición sociocultural del judaísmo, por ejemplo, la apocalíptica. Esta es, por una parte, reflejo de la crisis y, por otra parte, aportó medios para su superación: la fe en una inminente transformación de todas las cosas favoreció la experimentación de unas nuevas formas de vida, anómalas socialmente hablando. Diversos movimientos religiosos de renovación intentaban superar esta situación anómica por caminos nuevos; entre estos movimientos se encontró el movimiento de Jesús[79]. Este, como los demás movimientos, reclutó sus prosélitos de entre los grupos marginales, es decir, de entre las gentes que se encontraban al margen de un estrato social, que estaban amenazadas por la degradación o que tenían que encontrar una orientación

78. Cf. el llamado «teorema de Tomás». Quiere decir que «los hombres orientan su comportamiento no sólo conforme a los datos objetivos de una situación, sino también, y a veces de una forma predominante, conforme a la importancia que tiene para ellos esta situación»: K. R. Merton, *Die Eigendynamik gesellschaftlicher Voraussagen*, en E. Topitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln 1967, 144-161, texto citado en p. 145.

79. A mi juicio, uno de los principales cometidos de la religión es salvaguardar a los hombres de la anomía o, si se hallan dentro de una situación anómica, tratar de buscar nuevos valores, nuevos sentidos y nuevas formas de vida. Cuando una religión no puede hacer brotar de sí o integrar en ella este anhelo de nuevas formas de vida, es que de hecho debe de estar muerta.

nueva dentro de la nueva situación social: de entre los marginados de todo tipo, en parte ciertamente también de entre la juventud. En todos esos grupos existía la posibilidad para aquellos modos de vida, a veces tan excéntricos, puestos en práctica dentro de los movimientos intrajudíos de renovación, que asumían y modificaban creadoramente el común y extendido comportamiento anómalo, como la emigración, el bandolerismo y la mendicidad. Solamente los fariseos consiguieron reconciliar la renovación religiosa y la vida normal ordinaria. Esa fue su gran aportación. Consiguieron imponerse incluso en el siglo I d.C. Todos los restantes movimientos de renovación fracasaron. También el movimiento de Jesús. Tuvo éxito solamente fuera de Palestina, una vez que, en circunstancias distintas, se transformó en el cristianismo primitivo helenístico. Pablo, que antes había sido fariseo, jugó aquí un papel esencial: también aquí el éxito se fundó en la acomodación a la vida normal cotidiana.[80]

80. Para concluir, esbocemos brevemente al menos cómo se puede interpretar la comprensión de la autonomía religiosa cara a la condicionalidad fáctica de la religión: 1. Como «autonomía relativa»: los factores sociales no determinan la existencia de seguimiento en cuanto tal, sino en cuanto variante del desarraigo social. Dejan, por ejemplo, abierta la posibilidad de hacerse santo o criminal. 2. Como «autonomía funcional»: un estilo de comportamiento puede alcanzar difusión por motivos económicos y, sin embargo, llegar a ser asumido después por hombres que no están movidos por esos motivos económicos, pero cuyo comportamiento sería incomprensible sin esos «modelos» y «analogías» condicionados por lo económico. 3. Como «autonomía oposicional»: las divergencias entre autocomprensión autónoma y contexto condicional fáctico no tienen por qué ser interpretadas siempre como «falsa conciencia». La conciencia de autonomía, aun cuando no sea autónoma, puede, al apartarse de la realidad, expresar un movimiento contra ella y convertirse, por ejemplo, en protesta contra aquel contexto de condiciones que está expuesto al ataque de la «polilla y herrumbre» (Mt 6, 19).

3

LA PROFECIA DE JESUS SOBRE EL TEMPLO

Profecía y tensión entre la ciudad y el campo[1]

Jesús fue acusado ante el Sanedrín de haber dicho: «destruiré este templo hecho por manos de hombres y en tres días levantaré otro templo no fabricado por manos de hombre» (Mt 14, 58). Este dicho expresa en primer lugar una posición ambivalente ante el templo: el templo no debe desaparecer sin más, sino que debe ceder su lugar a un templo nuevo. El dicho tiene además consecuencias negativas para su autor. El contexto histórico a que aquí se alude debe ser aclarado más detalladamente en las páginas que siguen. En primer lugar vamos a tratar sobre qué dinámica social hay latente en ese entrecruce de oposición e identificación; en segundo lugar, qué repercusiones tuvo esa profecía sobre el templo. En el marco de un análisis de factores se investiga la influencia social en la tradición, y en el marco de un análisis de funciones, las consecuencias de la tradición sobre la sociedad. En cuanto al análisis de factores se defiende la hipótesis de que en la profecía sobre el templo se manifiestan las tensiones entre la ciudad y el campo, es decir, entre Jerusalén y las poblaciones judías del interior[2], y en cuanto al

1. Las tesis de este artículo las he expuesto en Kiel el día 28 de mayo de 1975 y en Heidelberg el día 30 de mayo de 1975. Agradezco a mis colegas sus múltiples sugerencias. Publicado originalmente en ThZ 32 (1976) 144-158.

2. La fórmula ciudad-campo simplifica la socioecología de Palestina. Hay que distinguir: ciudades-estado helenísticas, campo habitado por judíos, desiertos y montañas no habitados, la metrópoli judía. El concepto socioecológico de ciudad debe ser distinguido cuidadosamente del concepto jurídico de *polis*. Jerusalén no era nin-

análisis funcional, la hipótesis de que la profecía sobre el templo tuvo que ser interpretada no sólo por la aristocracia, sino también por el pueblo llano, como un ataque al *status quo* religioso y material. Ninguna de estas dos hipótesis supone la autenticidad de la profecía sobre el templo. Su contexto social sería el mismo, independientemente de si fue formulada por el mismo Jesús o por algún profeta cristiano primitivo. Sólo después del año 70 hubo cambios fundamentales en la estructura de Palestina. Sin embargo, séanos permitido esbozar algunos argumentos en favor de su autenticidad. Valen como criterios primarios para la autenticidad la imposibilidad de deducción a partir del judaísmo y del cristianismo primitivo y como criterios secundarios, la coincidencia con la actuación completa de Jesús.

1) La profecía sobre el templo no se puede derivar de las tradiciones judías. La combinación de destrucción y de renovación del templo en un mismo dicho es singular desde la historia de la tradición[3]. A pesar de todo, no carece de modelo históricamente. Pues Herodes en los años 20/19 a.C. hizo destruir el templo de Zorobabel y erigió uno nuevo (*ant.* 15, 380s). Desde entonces la fantasía profética tuvo un modelo según el cual podía configurar sus visiones del futuro. El término *a quo* tuvo que ser éste.

guna *polis*: cf. V. A. Tscherikover, *Was Jerusalem a "polis"?*: IEJ 14 (1964) 61-78. Sobre la urbanización de Palestina, cf. A. H. M. Jones, *The urbanization of Palestine*: JRS 21 (1931) 78-85; Id., *The cities of the eastern Roman provinces*, Oxford 1973, 227-295.

3. Las profecías contra el templo no están nunca ligadas inmediatamente con la promesa de un nuevo templo. Henoc etíope 90, 28s no se refiere al templo, sino a Jerusalén (cf. 91, 13; 23, 5; 89, 73). Aquí solamente puedo referirme al estudio básico de L. Gaston, *No stone on another* (NT.S 23), 1970, 65-243. Gaston considera como auténtica sólo la segunda mitad del dicho. La primera parte fue de hecho reformulada al menos. El dicho del templo aparece frecuentemente en boca de los adversarios (excepciones: Jn 2, 19; EvTomás 71). Seguramente se le dio una forma que podía desacreditar a Jesús. Hay que preguntarse si la primera persona del singular activo no se debe a una tal reformulación calumniosa. Pues sólo se podía acusar a Jesús, si se suponía que quería participar activamente en la destrucción del templo (por ejemplo, pegándole fuego), pero no, si había anunciado su destrucción en el marco de la transformación escatológica. Está realmente fundado en el contexto el que Mc 13, 12 haya sustituido la primera persona del singular activo por la tercera persona del singular pasivo y que Jn 2, 19 lo haya hecho por la segunda persona del plural, pero podría ser un indicio de una variabilidad original de la tradición. Cf. O. Betz, *Die Frage nach dem mesianischen Bewußtsein Jesu*: NT 6 (1963) 20-48, p. 37, nota 2; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, 1965, 29, nota 3. E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, 1970, 125-127 defiende la no autenticidad del dicho sobre el templo, con el argumento de que no se puede derivar del judaísmo.

2) La profecía sobre el templo no se puede derivar del cristianismo primitivo. El término *ad quem* es la destrucción del templo el año 70 d.C., pues el texto no es ningún *vaticinium ex eventu*. Su parte positiva, a saber, la construcción de un nuevo templo, no llegó nunca a realizarse. La parte negativa se cumplió, pero de otra manera: no fue Jesús, sino los romanos los que destruyeron el templo[4]. Es realmente improbable que un profeta del cristianismo primitivo haya formulado este dicho antes del año 70 d.C. La palabra sobre el templo se reinterpretó. Esteban espiritualiza su segunda parte: en lugar de la reedificación del templo, anuncia la transformación de la ley de Moisés (Hech 6, 14). El evangelio de Juan espiritualiza las dos partes: destrucción y reedificación del templo son referidas a la muerte y resurrección de Jesús. Mateo le da un sentido potencial a toda la profecía: Jesús puede destruir y reedificar (Mt 26, 61). Probablemente se produjo esta reinterpretación de la profecía porque nunca llegó a realizarse. Pero además hay otros argumentos. A los grupos cristianos se les acusó de aversión al templo. La profecía sobre el templo aparece casi siempre en boca de los adversarios (Mc 14, 58; Hech 6, 14; EvPe 7, 26). Los cristianos habrían proporcionado voluntariamente munición a sus enemigos, al poner en boca de Jesús la palabra de uno de sus profetas.

3) La profecía sobre el templo encaja perfectamente con el marco de la actuación de Jesús. La tradición de dichos y de relatos apuntan en la misma dirección: la purificación del templo y la profecía sobre él expresan ambas al mismo tiempo agresión e identificación en relación con el templo; la profecía sobre el templo, como palabra profética y la purificación del templo, como acción simbólico-profética de aquélla[5]. El dicho concuerda con la espera del inminente final por parte de Jesús; solamente se podría pensar en la destrucción y en la renovación del templo en el marco de la transformación cósmica. Por último, se encuadra perfectamente en el desarrollo histórico. Nos ofrece los motivos de por qué Jesús y sus

4. La mitad negativa de la profecía contra el templo se convirtió secundariamente en Mc 13, 2 en un *vaticinium ex eventu*; se aisló de la otra parte, fue ella sola la que se cumplió. Aun así, podemos todavía reconocer la profecía original: el templo fue destruido primeramente por el fuego (Josefo, *bell.* 6, 288s), después demolido (*bell.* 7, 1s). Un simple *vaticinium ex eventu* debería haber recogido ambos sucesos. Piensa de forma diferente N. Walter, *Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse*: ZNW 57 (1966) 38-49.

5. Así, entre otros, Hahn, *Mission*, 29s; H. Schürmann, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen*: BiLe 11 (1970) 29-41.73-78; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 1970, 95. En Jn 2, 13-22 aparecen unidas la profecía contra el templo y la purificación del mismo.

discípulos subieron a Jerusalén; hubo también en el siglo I d.C. otros profetas por el estilo que fueron con sus prosélitos al lugar donde se iba a realizar el prodigio por ellos anunciado[6]. Y esto nos explica además por qué después de pascua los discípulos pusieron su centro en Jerusalén: aquí esperaban ellos los acontecimientos escatológicos decisivos.

La argumentación siguiente de nuestro trabajo queda, sin embargo, al margen del problema de la autenticidad del dicho. Pues los mismos factores sociales pueden determinar la historia y la historia de la tradición, la realidad histórica y la fantasía. El análisis sociológico se ocupa de lo típico, de lo que se repite frecuentemente, de lo estructural, es decir, de lo que tiene validez para muchas personas y situaciones, independientemente de si se trata de Jesús, de los profetas o de las comunidades del cristianismo primitivo. Y justamente ahí está su límite. Podrá comprender lo singular de la profecía sobre el templo sólo de una manera incompleta. Comprende sólo algunos de sus aspectos.

1. *La oposición al templo*

La oposición al templo es el aspecto que más nos interesa aquí de esta profecía sobre el mismo. Hay que demostrar que esa oposición estaba enraizada sobre todo en la *población rural.* A esto parece oponerse el hecho de que esta población rural mostró una vinculación total al templo, hasta el punto de estar dispuesta incluso a dar su vida durante los disturbios del año 39/40 d.C. bajo Calígula, cuando éste intentó poner su estatua en el templo. Precisamente los labradores abandonaron entonces sus campos para sumarse a las manifestaciones de protesta. El abandono de los campos llegó a tal extremo que se temía por la cosecha y, como consecuencia de esto, por el pago de los impuestos (*ant.* 18, 274.287). Pero precisamente esta tan elevada identificación con el templo es la mejor base para una oposición decidida: cuanto más santa es una institución, tanto más acerada es con frecuencia la crítica a su forma externa concreta. Cuando se mide con la vara del absoluto, queda comprometida toda la realidad terrena. Por eso no existe contradicción si, junto a una alta vinculación al templo, encontramos una enérgica oposición.[7]

6. Cf. Teudas (Josefo, *ant.* 20, 97), un profeta egipcio (*ant.* 20, 169s; *bell.* 2, 261s), un profeta samaritano (*ant.* 18, 85s), Jonatán (*bell.* 7, 437). Sobre esto, R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa,* 1940, 82s; G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten,* 1974, 242.

7. Cf. O. Cullmann, *L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun*

A este respecto, podemos distinguir dos formas típicas ideales de *oposición al templo*: a) *profética* y b) *programática*: un profeta anuncia lo que va a suceder con el templo y un programa, lo que debe suceder con él. La oposición profética está ligada a una persona determinada; un programa es adoptado por un grupo y es independiente de cada uno de los miembros individuales del grupo concreto (los cuales pueden incorporarse o retirarse, por ejemplo, a consecuencia del cambio de generaciones). Se comprende por sí mismo que estas dos formas de oposición se condicionen mutuamente. Nosotros las separamos sólo por razón del análisis.

a) Los distintos casos de *oposición profética al templo* se pueden comparar entre sí bajo dos puntos de vista: en primer lugar nos debemos preguntar por los profetas que han proclamado palabras de amenaza contra el templo; y en segundo lugar, por la situación de esa proclamación, es decir, por las circunstancias en que fueron anunciadas esas profecías.

En la historia de la religión judía no es Jesús el único profeta que proclama un dicho de amenaza contra el templo. De Miqueas, Urías y Jeremías se nos conservan, o bien están testificados, algunos de estos dichos de amenaza (Miq 3, 9s; Jer 26, 20s; 26, 1s). Se añade a éstos, en la época del nuevo testamento, un tal Jesús, hijo de Ananías, cuya profecía de calamidad aduce Josefo entre los presagios de la destrucción del templo (*bell.* 6, 300s):

> «Un tal Jesús, hijo de Ananías, campesino analfabeto, cuatro años antes del estallido de la guerra vino... a la fiesta, en que, según costumbre, todos los judíos levantan cabañas de ramas en los alrededores del templo para honrar a Dios. De repente comenzó a gritar:
>
> "¡Una voz del oriente,
> una voz del occidente,
> una voz desde los cuatro vientos;
> una voz sobre Jerusalén y el templo,
> una voz sobre los novios y las novias,
> una voz sobre todo el pueblo!".
>
> Día y noche estuvo gritando estas palabras, corriendo sin parar por todas las calles de la ciudad...».

Este loco prosiguió sus gritos de amenaza hasta la guerra judía y murió durante el asedio de Jerusalén. Encontramos analogías con

de la théologie johannique et du monde ambiant: NTS 5 (1959) 157-173. Su discípulo Gaston, *No stone*, 119s.150s *passim* nos ofrece una visión global de todas las corrientes críticas contra el templo.

la actuación de Jesús en cinco puntos: 1) en el dicho de amenaza contra el templo, 2) en la fiesta como situación del anuncio, 3) en su detención por la aristocracia indígena, 4) en su entrega a los romanos. Y nos interesa aquí sobre todo el punto 5): los cinco profetas que pronunciaron oráculos contra el templo todos proceden del campo: Miqueas, de Moreseth (Miq 1, 1); Urías, de Kiryath Yearim (Jer 26, 20); Jeremías, de Anatot (Jer 1, 1); Jesús, de Galilea; el hijo de Ananías es caracterizado como un analfabeto campesino.

La imagen se complica un tanto, si consideramos otros oráculos de amenaza contra el templo, en primer lugar, el de Esteban. Podría ser originario de la diáspora, ya que se dirige a los judíos de la diáspora presentes en Jerusalén y uno de sus adictos procede de Antioquía (Hech 6, 5). Muy significativo para nosotros es el hecho de que sus seguidores, después de su muerte, continúen su actuación, en un primer momento, en el campo (Hech 8, 1s). ¿Estaban allí más seguros?

El autor de la profecía sobre el templo de Mt 23, 37s es desconocido[8]. La primera parte consiste en una increpación contra Jerusalén, que lapida a sus profetas. La segunda parte amenaza con que Dios va a abandonar el templo, posiblemente como primer paso para su destrucción. Pues Josefo y Tácito nos informan de que antes de la catástrofe una voz en el templo había anunciado el éxodo de la presencia divina (Tácito, *hist.* 5, 13; Josefo, *bell.* 6, 299; 2 Bar 8, 1s). Ambos valoran esto como una señal de su destrucción. Es probable que esta profecía pertenezca al tiempo anterior a la guerra judía. En todo caso, fue pronunciada desde una perspectiva extrajerosolimitana. Pues los mensajeros son «enviados» a Jerusalén, como si vinieran de otra parte, y se dirige a los habitantes de esta ciudad en segunda persona del plural. El templo es «su» casa.

Por último, tenemos que aludir también a un profeta samaritano que apareció en escena hacia el año 35 d.C.[9]. Promete a sus seguidores que encontrarían sobre el Garizim los objetos del templo desaparecidos. Hay también aquí naturalmente una indirecta contra el templo de Jerusalén. Este movimiento tuvo también su

8. Cf. el fundamentado análisis de O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 1967, 48-50.227-239, que sitúa la profecía entre los años 66-70 d.C. Evidentemente, podría ser también anterior. Tampoco sabemos con seguridad si Jesús es o no su autor.

9. Cf. M. F. Collins, *The hidden vessels in Samaritan traditions*: JEJ 3 (1972) 97-116. Los samaritanos creían que el *taheb*, el mesías, descubriría los utensilios ocultos del templo; J. MacDonald, *The theology of the Samaritans*, 1964, 365.

centro en el campo. Para su subida al Garizim se reúnen en la aldea samaritana de Tirathana. Según Josefo, Pilato hizo matar a la multitud de una manera tan bárbara que fue denunciado con éxito (*ant.* 18, 85-89)[10]. Su intervención muestra que su oído era extraordinariamente fino ante la palabra clave «templo».

Mantenemos pues lo siguiente: la oposición profética contra el templo fue promovida fundamentalmente por hombres que no proceden de Jerusalén, sino que en su mayoría son de origen campesino.

Pero no es solamente el origen campesino lo que homologa a Jesús con el profeta de desdichas del mismo nombre. Ambos se presentan durante una *fiesta* en Jerusalén: Jesús, durante la pascua, el hijo de Ananías, durante la fiesta de los tabernáculos. Pero precisamente en las grandes fiestas tenemos testificadas tensiones entre la población de la ciudad y la del campo. Citemos cuatro episodios[11]. El primero tiene lugar después de la muerte de Herodes (4 a.C.). Por todas partes del país estallaron disturbios: en Galilea, Perea y Judea (*ant.* 17, 269-284). Esos disturbios alcanzaron a Jerusalén cuando la gente del campo acudió a Jerusalén para la fiesta. Después del aplastamiento de la rebelión, los habitantes de Jerusalén se disculpan así:

> «Que el pueblo se había desbordado sobre Jerusalén por causa de la *fiesta* y que no por su consejo se había efectuado la revuelta; que la culpa de eso la tenía exclusivamente la altanería de los forasteros; que más bien se habían visto ellos mismos cercados juntamente con los romanos que ocurrírsele a ellos el cercar a los romanos» (Josefo, *ant.* 17, 293).

Naturalmente que aquí se trata también de una disculpa. Pero tiene su punto de verdad: la población campesina era mucho más levantisca que la de la ciudad[12]. Por eso, desde aquella ocasión se

10. M. Grant, *The Jews in the Roman world*, 1973, 112 niega que la masacre de los samaritanos fuera el motivo decisivo para la sustitución de Pilato. Es difícilmente imaginable que un prefecto perdiera su puesto por haber actuado drásticamente contra un movimiento armado. Cuando llegó Vitelio a Palestina después de la sustitución de Pilato, trató en primer lugar de apaciguar los ánimos en Judea y Jerusalén. También aquí hubo ciertamente problemas.

11. Otro caso más se encuentra en Josefo, *ant.* 17, 217s; 29, 118s. Cf. además J. Blinzler, *Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus*: NT 11 (1958) 24-49.

12. Sobre los disturbios después de la muerte de Herodes, cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, 331-336. Hengel subraya con razón las tensiones que ahí se manifestaron entre la ciudad y el campo (335). Ha iluminado también la prehistoria de estas tensiones: la preponderancia de la ciudad frente al campo se desarrolló durante el general auge económico de la época helenista: cf. M. Hengel, *Judentum und Helle-*

reforzaba la presencia militar de los romanos en los días de fiesta, «para sofocar los posibles movimientos de rebeldía de la multitud congregada» (*bell.* 2, 224). Pero esta presencia militar apenas pudo reprimir de manera suficiente la inclinación a la rebeldía, sino que se convirtió ella misma, más bien,, en fuente de nuevas tensiones, como lo muestra un segundo suceso ocurrido medio siglo después (bajo Cumano, 48/52 d.C.):

> «Pues cuando la multitud afluía en masa a Jerusalén para la fiesta de los ázimos, estaba apostada una cohorte romana en el pórtico del templo... Entonces uno de los soldados levantó su capa, volvió su trasero a los judíos haciendo una grosera inclinación y emitió un sonido adecuado a su postura» (Josefo, *bell.* 2, 224).[13]

La provocación ocasiona disturbios. Se llega a lanzar piedras. Surge el pánico. Muchos hombres mueren. Ulteriores sediciones que ocurren bajo Cumano suceden en el campo. Como tercer ejemplo nos pueden servir los sucesos ocurridos bajo su sucesor Félix. Este había luchado en el campo y con cierto éxito contra los militantes de la resistencia, pero con el resultado de que este movimiento comenzó a funcionar en la ciudad[14]. Su primera víctima fue el sumo sacerdote Jonatán (Josefo, *bell.* 2, 256). El asesinato fue tal vez aprobado por el mismo procurador romano (*ant.* 20, 163). Hubo infinidad de asesinatos, según la ley de progresión:

> «Puesto que el asesinato se dejó efectuar con la más absoluta tranquilidad, en lo sucesivo los bandoleros llegaban a la ciudad abiertamente *en los días festivos*, se mezclaban con la masa del pueblo y apuñalaban ya a sus propios enemigos ya a aquellos contra los que se dejaban contratar por dinero; y esto no solamente en la ciudad, sino a veces incluso en el templo; pues eran tan atrevidos para asesinar también allí, sin que llegaran a pensar en absoluto que con esto cometían una acción sacrílega» (Josefo, *ant.* 20, 165).

Significativo es lo siguiente: los militantes de la resistencia no tienen consideración alguna ni con los lugares ni con los tiempos

nismus, 1969, 101s. Más lejos aún llegó L. Finkelstein, *The pharises. The sociological background of their faith*, 1938 ([3]1963), quien explicó toda la historia de la religión judía a partir del conflicto ciudad-campo.

13. En esta ventosidad del soldado se trata tal vez de un gesto extendido de desprecio antijudío y general. Aparece en la sátira del charlatán de Horacio: *vin tu curtis Iudacis oppedere* (*sat.* I 9, 70), y se refiere ahí al quebrantamiento del descanso sabático por los negocios. Doy gracias al Prof. Vielhauer por esta referencia a Horacio.

14. Sobre todo, cf. M. Hengel, *Zeloten*, 49 y 357s.

sagrados. Se aprovechan de las fiestas y del templo para sus actividades terroristas, probablemente, con conciencia tranquila, pues están convencidos de que cumplen la sagrada voluntad de Dios. Ese distanciamiento con respecto al templo aparece también claramente en el último ejemplo. Siendo gobernador Albino (62-64/5) los militantes de la resistencia penetraron en la ciudad durante una fiesta, cogieron como rehén al secretario del guardián del templo Eleazar y obligaron así a la liberación de diez compañeros presos (*ant.* 20, 208s). La transigencia de las autoridades animó a ulteriores acciones de este tenor:

> «Los bandoleros buscaban entonces a cualquier precio conseguir en su poder a alguno de los allegados o amigos de Ananías, y lo retenían preso hasta que no dejaran libres a algunos sicarios. De esta forma creció de nuevo su número, y con insolencia renovada asolaban todo el país» (Josefo, *ant.* 20, 210).

Se ve claramente que el movimiento de la resistencia, que operaba en el campo, consideraba como enemiga a la aristocracia del templo[15]. Para nosotros es decisivo el hecho de que la multitud campesina que inundaba la ciudad durante la fiesta tuvo que ser considerada por las autoridades responsables del orden como un peligro para la seguridad, en parte porque esa población del campo era muy dada a las revueltas y en parte también porque la gran masa ofrecía cobertura a los agitadores. Las tensiones latentes entre la ciudad y el campo se ponían así de manifiesto de continuo durante los días de fiesta.

Esto vale también para la historia de la pasión[16], respecto a la cual podemos poner entre paréntesis la pregunta de hasta qué punto estas tensiones han determinado la historia o la historia de la tradición. Sumos sacerdotes y letrados estaban de acuerdo en que Jesús no debía ser detenido durante la fiesta, a fin de que no se originara ningún tumulto entre el pueblo (Mt 14, 2). Con la palabra «pueblo» solamente se puede aludir al pueblo campesino que afluía a la ciudad para la fiesta, ya que los habitantes de Jerusalén estaban

15. Nada apoya la opinión de que los extorsionados conspiraron con los exactores, como supone G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, 1971, 54. Sobre la política de los sumos sacerdotes, cf. además E. M. Smallwood, *High priests and politics in Roman Palestine*: JThS 13 (1962) 14-34.

16. Con razón afirma Hengel, *Zeloten*, 371, nota 1: «también esto (la oposición ciudad-campo) resulta esencial para la comprensión de la pasión». El presente artículo se vio estimulado por esta observación.

siempre allí. Al parecer se temía que Jesús tuviese simpatías entre la población campesina. Con esto concuerda el hecho de que precisamente son los peregrinos a la fiesta los que aclaman a Jesús con el *hosanna*, según el relato de la entrada de Jesús en Jerusalén (Mc 11, 9), y no los habitantes de Jerusalén. De su cuerpo se hizo cargo José de Arimatea (Mc 15, 43), y no un jerosolimitano. Para los cuerpos de vigilancia el movimiento de Jesús era sólo un caso especial dentro de los disturbios introducidos desde el campo en Jerusalén. Por eso se interesaron, ante todo, por la procedencia de Pedro, y se le preguntó si pertenecía al grupo de «Jesús el Nazareno» (Mc 14, 67). Ya el simple hecho de ser galileo (Mc 14, 70) lo hizo sospechoso. Seguramente las autoridades habían tenido experiencias semejantes. Según Lc 13, 1-3, Pilato intervino contra peregrinos galileos en Jerusalén.[17]

Nuestra primera hipótesis se basa hasta aquí en dos argumentos de analogía: por una parte, la mayor parte de los portadores de amenazas contra el templo proceden del campo; por otra parte, Jesús se presenta en escena con esta profecía sobre el templo en una ocasión en la que con frecuencia se ponían de manifiesto las tensiones entre la ciudad y el campo.

b) Echando una mirada a la *oposición programática contra el templo*, vemos cómo se fortalece la idea de que la oposición de Jesús al templo tenía una de sus raíces en esas tensiones entre la ciudad y el campo. Si prescindimos de los samaritanos, vemos que hubo en el judaísmo dos grupos que estaban en abierta oposición al templo: los esenios y los zelotes (con el término «zelotes» queremos comprender a todo el movimiento de liberación). Y aunque entre éstos y el movimiento de Jesús hay diferencias profundas, sin embargo tienen de común los tres grupos que intentan una renovación del judaísmo, cuya configuración actual critican. De ahí su oposición al templo.

Los *esenios* rechazaban el culto de Jerusalén (Josefo, *ant.* 18, 19)[18]. Enviaban, cierto, ofrendas al templo, pero les estaba vedada la entrada en el santuario. El informe de Josefo lo atestiguan los escritos de Qumran: el templo era rechazado por impuro (CD 4, 18;

17. Blinzler, *Niedermetzelung*, 24-29 sitúa esta incidencia en una fiesta de pascua y lo hace con buenos argumentos. Sus restantes consideraciones tienen el defecto de método de que emplea con demasiada rapidez la composición de los evangelios en la reconstrucción histórica. Cf. además H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972, 175s.

18. Sobre la significación del templo para Qumran, cf. B. Gärtner, *The temple and the community in Qumran and the new testament*, 1965; G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*, 1971.

1 QpHab 12, 7s, etc.). Nadie debía entrar en él (CD 6, 11-14). Al templo se oponía la comunidad, que se consideraba a sí misma como santuario de hombres, en el que las obras de la ley eran ofrecidas como oblaciones (4 Qflor 1, 6s) y cuya misión era expiar por el país (1 QS 8, 6-10, etc.). La presunción de ser ellos el verdadero templo de Israel, así como la aplicación de la profecía de Natán a la comunidad de Qumran (en 4 Qflor 1, 1-12) tienen ciertamente un sentido polémico: la comunidad de Qumran debía sustituir al templo rechazado. Para nosotros lo importante es que esta oposición al templo tenía también su centro fuera de Jerusalén: en un oasis del desierto, así como entre los esenios que vivían diseminados por el campo. Josefo escribe, cierto, que se los podía encontrar en cada una de las «ciudades» (*bell.* 2, 124), pero él llama frecuentemente ciudades a los simples pueblos de Palestina. Filón nos informa sobre los esenios con mucha más objetividad desde la perspectiva de la gran ciudad de Alejandría:

> «Estos habitan preferentemente en pueblos y evitan el vivir en las ciudades a causa del libertinismo propio de las ciudades, sabiendo muy bien que por el trato puede surgir un contacto no saludable para el alma, semejante a una enfermedad proveniente de una atmósfera viciada. Unos se dedican a la agricultura, otros a diversas y pacíficas obras de artesanía, y así son provechosos para ellos mismos y para los demás» (Filón, *prob.* 76).

Filón nos informa de semejantes reservas sobre la vida de las ciudades en el caso de los terapeutas (*contempl.* 19s). Pero con respecto a esto hay que tener en cuenta que quizás ha podido colorear estas afirmaciones la nostalgia del habitante de la gran ciudad por la «vida sencilla».

Detrás de las acciones terroristas de los *zelotes* había un programa religioso-social[19]. Al principio de la guerra judía su «celo» por la ley les llevó a una reforma del templo. Josefo nos informa de que los «bandoleros», que habían llegado del campo a la ciudad (*bell.* 4, 128), se adjudicaron la elección de los altos cargos sacerdotales, suprimieron los antiguos privilegios de las familias (*bell.* 4, 147) y procedieron por fin a la elección de un nuevo sumo sacerdote:

> «Casualmente cayó la suerte sobre un hombre en cuya persona quedó de manifiesto lo criminal de su empresa; se llamaba Fanias, hijo de Samuel,

19. Hengel, *Zeloten*, particularmente 93-150 ha puesto de relieve con claridad ese programa religioso-social.

de una aldea llamada Aftia. No solamente no era del linaje de sumos sacerdotes, sino que además era tan inculto que ni siquiera sabía exactamente qué cosa era el pontificado. De todos modos, lo arrastraron en contra de su voluntad desde el campo» (*bell.* 4, 155s).

Pero no quedó la cosa en esa provocación a la antigua aristocracia ciudadana, sino que en su mayor parte fue asesinada. Y además los militantes de la resistencia llegados del campo ejercieron un horroroso imperio del terror sobre los habitantes de la ciudad, que se inclinaban más bien a un acuerdo con los romanos y así resultaban no fiables. Cuatro grupos campesinos tiranizaron la ciudad: los galileos bajo el caudillaje de Juan de Giscala (Josefo, *bell.* 4, 121s.559), los de Judea bajo Simón, hijo de Giora (*bell.* 2, 652; 4, 503), los zelotes del templo bajo Eleazar (*bell.* 4, 135s)[20] y los idumeos (*bell.* 4, 224s). Es probable, ciertamente, que también pertenecieran a estos grupos algunos habitantes de Jerusalén, pero en su gran mayoría procedían del campo. Sólo se comprende su terror, si suponemos que en él se descargaba el odio tanto tiempo reprimido contra la ciudad, particularmente contra la aristocracia. Al igual que los esenios, parece también que los zelotes tuvieron reservas fundamentales contra la vida de la ciudad. Hipólito dice de los zelotes y sicarios (a los que curiosamente considera como un grupo de los esenios) que no tocaban ninguna clase de monedas, a causa de las imágenes que había grabadas sobre ellas. Además, «no entraban en ninguna ciudad, para no atravesar ninguna puerta sobre la que hubiera alguna escultura» (Hipólito, *adv. haer.* 9, 26). También aquí encontramos un distanciamiento básico frente a la ciudad, más concretamente, frente a la ciudad helenística.

En cambio, la oposición de Jesús al templo no conoce este distanciamiento fundamental frente a la ciudad[21]. No tiene tampoco

20. M. Smith, *Zealots and sicarii, their origins and relations*: HThR 64 (1971) 1-19 subraya en las p. 15s, con razón, el origen campesino de los zelotes del templo, pero se equivoca cuando los califica como exponentes de una *peasant piety*. Los zelotes del templo eran sacerdotes. Así, con razón, M. Hengel, *Zeloten und Sikarier*, en *Josephus-Studien. Festschrift f. O. Michel*, 1974, 175-196, p. 195; G. Baumbach, *Zeloten Sikarier*: ThLZ 90 (1965) 727-740. Hay que tener en cuenta que la mayor parte de los sacerdotes tenían su vivienda fuera de Jerusalén. No se contradicen entre sí el origen campesino y el carácter sacerdotal del movimiento.

21. Hay algunas palabras que muestran una cierta distancia respecto a la cultura urbana: Mt 11, 7-9, texto en el que se ridiculizan «los vestidos suaves» y «las mansiones palaciegas»; además Mc 13, 1, en que los discípulos se quedan boquiabiertos ante los edificios del templo. Esto nos recuerda un poco a los provincianos que visitan raras veces la metrópoli. D. Claessens, *Kapitalismus und Kultur*, 1973, 84 ha descrito de una forma muy intuitiva el asombro de un aldeano que llega a una ciudad me-

carácter programático: no se descubre un programa de reforma para el templo de Jerusalén, ni se da ninguna nueva organización de la comunidad que pretenda ser ella misma el nuevo templo. La oposición profética y programática contra el templo tienen, sin embargo, de común que estaban enraizadas en el campo. Esto es demostrable. Como es demostrable también un enfrentamiento entre ciudad y campo, que se manifiesta ante todo en el comportamiento político. Todas las demás conclusiones son simple interpretación. Una interpretación fundada es, a mi juicio, la conclusión de que la oposición contra el templo, puesta de manifiesto durante el siglo I d.C., se alimentó de las tensiones del binomio ciudad-campo y que la profecía de Jesús sobre el templo también se inscribe dentro de este campo de tensión. Parece ciertamente plausible que la profecía se desarrollase precisamente en los campos de tensión social. Pero parece igualmente plausible que desde ahí no quede explicada ni ella misma ni su origen. Siempre ha habido tensiones sociales entre los distintos pueblos, estamentos sociales u otros grupos, y no por eso surgieron siempre profetas. Más bien, las situaciones sociales tienen que ser siempre interpretadas a la luz de determinadas tradiciones para poder convertirse en determinantes de acción[22]; sólo así entran dentro de nuestras tradiciones. Tampoco la oposición al templo en la Palestina romana podemos comprenderla más que cuando tenemos en cuenta la tradición radical teocrática de Israel: la conciencia de que Dios mismo es el rey de Israel. También estaba dentro de esta tradición el estado judío del templo. Se considera a sí mismo como una «teocracia» (Josefo, *c. Ap.*, 2, 165), pero de hecho era una «aristocracia» (*ant.* 20, 229). Pues Dios gobernaba a Israel por medio de la aristocracia jerosolimitana del templo. Nosotros designamos como «teocráticos radicales» a todos aquellos movimientos en los cuales la soberanía de Dios era barajada en contra de sus intermediarios teocráticos. Movimientos teocráticos radicales eran los esenios, los zelotes y el movimiento de Jesús. El presupuesto histórico para el surgimiento de semejantes movimientos teocráticos radicales fue la política de componendas de los intermediarios teocráticos.

dieval. Tiene «muchas cosas que admirar: edificios de piedra, muchas casas (¡más de "tres juntas" debía causar ya en ese tiempo la impresión de "muchas"!), calles adoquinadas, ventanas con cristales (pequeños cristales de colores) en las casas, grandes iglesias, muchísima gente...».

22. Cf. R. K. Merton, *Die Eigendynamik gesellschaftlicher Voraussagen*, E. Topitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, 1967, 144-161, p. 145. Ahí explica el teorema de Tomás, que dice «que los hombres orientan su conducta no sólo conforme a los datos objetivos de una situación, sino también, y a veces predominantemente, conforme a la importancia que tiene para ellos esa situación».

En nuestro caso debemos pues preguntarnos por los motivos por los cuales el templo en el siglo I d.C. pudo aparecer tan comprometido, de tal modo que diversas corrientes radical-teocráticas estuvieron en oposición a él. Indiquemos tres posibles motivos:

1) La oposición contra el templo pudo ser oposición contra el constructor del templo. El idumeo Herodes no era considerado como judío de pleno derecho por los creyentes conservadores. Le faltaba la legitimidad dinástica. Su política pro-romana de integración tuvo que hacerle odioso[23]. Ciertamente, no era el constructor ideal del santuario judío. Sabemos por Josefo que el plan para la construcción del templo, en un primer momento, despertó intranquilidad (*ant.* 15, 388), al parecer únicamente porque se temía que a Herodes le iban a faltar medios para la construcción del nuevo templo, una vez destruido el anterior. ¿No podría haber detrás de este temor un rechazo de tipo mucho más fundamental de la construcción del templo por Herodes?

2) La oposición contra el templo pudo ser además oposición contra el estilo del edificio. Su estilo helenístico era símbolo de la cautelosa política de integración de Herodes. Quedó patente en aquella águila dorada sobre la puerta (Josefo, *ant.* 17, 151), símbolo del imperio romano y emblema de las legiones y del emperador[24]. Transgredía la prohibición de imágenes. Poco antes de la muerte de Herodes hubo aún una conjuración para quitarla de en medio, que terminó con la ejecución de los conjurados (*ant.* 17, 149-167). Pero después de la muerte de Herodes se reunieron en el templo sus simpatizantes y exigieron de su designado sucesor Arquelao venganza por aquella ejecución. Para ese propósito recibieron ayuda desde el campo (*bell.* 2, 9s; *ant.* 17, 213s). Arquelao se vio obligado a atacar con todas sus fuerzas disponibles, a fin de impedir la conexión de los rebeldes que afluían desde el campo con los facciosos reunidos en el templo.

3) La oposición contra el templo pudo, por fin, ser también oposición contra la aristocracia del templo. El despecho de los esenios se dirigía no en último término contra los sumos sacerdotes hasmoneos no zadoquitas. Por eso, para eliminar a los hasmoneos, Herodes recurrió en un primer momento a una familia de legítima raigambre pontifical (*ant.* 15, 22-40). Pero pronto designó, a su

23. Sobre la problemática del reino herodiano, cf. A. Schalit, *König Herodes*, 1969, especialmente p. 146s.403s.483s.

24. Sobre el águila dorada, cf. A. Schalit, o.c., 734.

arbitrio, a quien quiso. Sólo los zelotes del templo pusieron de nuevo en el cargo de sumo sacerdote a un zadoquita.[25]

Había así algunas razones objetivas para una oposición contra el templo herodiano, razones que pudieron jugar un papel tanto en Jerusalén como en el campo, pero que fueron efectivas mucho más persistentemente en el campo. Pues en la ciudad había razones suficientes para reconciliarse con el templo herodiano, incluso para identificarse con él.

2. *Los intereses de los habitantes de Jerusalén*

La profecía sobre el templo iba tan en contra de los intereses comunes de Jerusalén, que no era posible que no se encontrase aquí con el rechazo.

El templo procuraba muchos ingresos a la aristocracia sacerdotal: impuestos religiosos (sobre todo, el diezmo y las primicias), participaciones en sacrificios, donativos esporádicos, como votos o penitencias[26]. Discutido era su reparto. Un poco antes de la guerra judía se llegó a luchas violentas por causa del reparto: los sacerdotes de superior categoría tuvieron que quitar por la violencia a los otros sacerdotes lo que les correspondía del diezmo, de suerte que algunos sacerdotes más pobres pasaron hambre (*ant.* 20, 181.206)[27]. Entre el *clerus minor* (tanto de la ciudad como del campo) se podría suponer antes que en nadie una latente oposición al templo. Aquellos zelotes que se atrincheraron en el templo reformado se reclutaron seguramente de entre estos grupos. Pero no fue sólo el sacerdocio al que los intereses materiales lo ligaban al templo: tratantes de ganado, cambistas, curtidores y zapateros vivían en mayor o menor medida de las ofrendas del culto. Los numerosos peregrinos estaban remitidos a los servicios de la población; su consumo estaba exigido y promocionado desde la religión. Junto al diezmo que había que pagar a los sacerdotes, la ley exigía teóricamente otro segundo diezmo, que todo israelita debía gastar en Jerusalén (Dt 12, 21s). Esto no significaba ninguna carga adicional para los jerosoli-

25. Cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 210-215.

26. Sobre los ingresos económicos, cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I, [4]1901-1909, 301-312 (ed. cast.: Madrid 1985); F. C. Grant, *The economic background of the gospels*, 1926, 94-96; Jeremias, *o.c.*, 113-117.

27. A. Büchler, *Der galiläische 'Am-Ha'ares des zweiten Jahrhunderts*, 1906 (reimpr. 1968), 17, nota 1 atribuye esta lucha del reparto de los ingresos a un «incremento extraordinario de los diezmos». Es más probable, por el contrario, que los ingresos se hicieran más escasos y de ahí el que se luchara más duramente por su reparto.

mitanos, y sí ventajas para su negocio. Además, apelando a la santidad de la ciudad, ellos tenían la pretensión de alcanzar la liberación de las cargas de los impuestos. Así aparece en un supuesto decreto del rey sirio Demetrio, que aseguró, entre otras cosas, a la ciudad de Jerusalén la exención de impuestos en razón de su santidad (1 Mac 10, 25-45). Eran naturalmente deseos de su fantasía. Pero de vez en cuando estas ilusiones surtieron efecto: Vitelio condonó un impuesto sobre la venta para los frutos vendidos en el mercado de Jerusalén (*ant.* 18, 90; cf. 17, 205). Agripa I renunció a un impuesto sobre patrimonio que afectaba a las casas de Jerusalén (*ant.* 19, 299). Y así tanto más se cargó de contribuciones al campo: cuando antes de la guerra judía había atrasos en el pago de impuestos, en Jerusalén se defendieron con gran decisión contra un gravamen a la caja del templo (*bell.* 2, 293-296); en su lugar, los representantes de la aristocracia ciudadana se fueron por los pueblos para activar allí el cobro de las deudas de los impuestos (*bell.* 2, 405). En el caso de que ambas acciones se refieran a la misma deuda de impuestos, la diferencia de importes sería significativa: el procurador romano Gesio Floro exigía diecisiete talentos, mientras que la aristocracia recaudó cuarenta. ¿Se consideraba la diferencia como «comisión»? Si se trata de la deuda de impuestos de varios años, la creciente suma indicaría un creciente disgusto en el pago de impuestos. Sea como sea, los habitantes de Jerusalén tenían ventajas en razón de la santidad de su ciudad, es decir, en razón del templo. Cada vez que se ponía en tela de juicio el *status* religioso de la ciudad, se cuestionaba también por tanto el *status* material de sus habitantes.

Por eso se comprende perfectamente por qué se reaccionaba con tanta susceptibilidad a cualquier intento que atentara contra la «santidad» de la ciudad. Esto está testificado precisamente para el tiempo de Pilato. Este intentó introducir clandestinamente en la ciudad las enseñas de la grandeza romana. Fracasó dos veces ante la oposición de los jerosolimitanos (Filón, *Gai.* 276s; Josefo, *ant.* 18, 55-59)[28], incluso cuando quiso colocar únicamente unos escudos con el nombre del emperador en el interior de un edificio oficial romano. Después del relevo de Pilato, se dio incluso un paso

28. Sobre estos dos episodios, cf. C. H. Kraeling, *The episode of the Roman standards at Jerusalem*: HThR 35 (1942) 263-289; P. L. Maier, *The episode of the golden Roman shields at Jerusalem*: HThR 62 (1969) 109-122, quien, con razón, supone dos acontecimientos diferentes. S. G. F. Brandon, *Jesus and the zealots*, 1967, 68s ve en ellos una tendencia a interpretar con mayor extensión la prohibición de las imágenes; S. Perowne, *The later Herods*, 1958, 51s los explica como signo de una creciente decadencia en la autoridad por parte de Pilato.

adelante en esas exigencias: se llegó incluso a pedir al legado sirio Vitelio que respetara a Judea entera (no ya solamente a Jerusalén), no introduciendo en ella las enseñas de la grandeza romana. A consecuencia de esto Vitelio tuvo que dar un gran rodeo, a fin de tener tranquilidad en la retaguardia de su campaña contra los nabateos (Josefo, *ant.* 18, 121). Este celo por la santidad de Jerusalén estaba causado ciertamente por motivos religiosos. Y eran religiosos los motivos que llevaban a Jerusalén hombres, dinero, mercancías y comercio[29]. Y como la base económica de Jerusalén estaba fundamentada ante todo en la religión, había entonces serios motivos económicos para reforzar esas razones religiosas, a las que Jerusalén debía su *status* especial. A mi juicio, nadie tiene razón para impedir el preguntar si el celo religioso de los jerosolimitanos debe ser interpretado de una manera fundamentalmente distinta a la agitación de los efesios, que ante el avance de la predicación cristiana temían por su industria de *souvenirs* (Hech 19, 23s). Conexiones que admitimos de buen gusto tratándose de cultos paganos no podemos excluirlas *a priori* al tratarse del culto judío o cristiano. Esto se aplica también a la profecía de Jesús sobre el templo.

3. *Los condicionantes de la profecía de Jesús*

Ahora podemos comprender aún un poco más concretamente esas conexiones. Al anunciar Jesús la destrucción y la reedificación del templo, se debieron sentir aludidos necesariamente todos los que trabajaban en la construcción del templo.

La construcción del templo comenzó el año 20/19 a.C. Los pórticos exteriores y el santuario interior estaban terminados ya desde el año 9/8 a.C. Pero desde entonces se seguía trabajando en él ininterrumpidamente. Juan hace referencia a esto. Los «judíos» reaccionan ahí ante la profecía de Jesús con estas palabras: «cuarenta y seis años se tardó en construir este templo. ¿y tú quieres levantarlo en tres días?» (Jn 2, 20). La verdad es que se trabajó en su edificación durante más de ochenta años, hasta la época de Albino (62-64 d.C.), en que quedó terminado. ¿Cómo se tardó tanto en su construcción y, sobre todo, cómo pudo existir esa desproporción entre los diez primeros años, en los cuales se construyeron de un tirón las principales partes del edificio, y los restantes setenta años

29. Cf. los resultados de Jeremias, *Jerusalén*, 1-102 (p. 38-41.66-67.77.79.101-102). Mis explicaciones sobre la situación social y económica de Jerusalén se apoyan sobre todo en este libro admirable. Ya se ve en él, por lo demás, que el planteamiento sociológico ha sido siempre un elemento de la investigación histórico-crítica.

de edificación complementaria?[30]. El problema se complica aún más, si se tiene en cuenta el número de obreros que nos señala Josefo. Herodes empleó once mil obreros; después de ochenta años de trabajo ese número se convierte en dieciocho mil (*ant.* 15, 390; 20, 219). Si suponemos que en ambos casos Josefo exagera en la misma proporción —y desde luego exagera—, hay que calcular que el número de obreros aumentó en un 63,5 por ciento en ochenta años, y esto, a pesar de la terminación de los trabajos más importantes después de diez años. Podemos efectuar entonces el siguiente cálculo, por lo demás muy ficticio: si el número de habitantes de Jerusalén y alrededores se calcula en unos doscientos veinte mil —así A. Byatt, quien concede mucho crédito a las magnitudes dadas por Josefo, y por tanto ofrece un cálculo concorde a ellas—[31], entonces el 8,2 por ciento de los jerosolimitanos habrían trabajado en la construcción del templo al final de las obras. Aproximadamente el 20 por ciento habrían dependido directamente de la construcción del templo, si por cada obrero se calcula una familia de dos a tres miembros. Y con esto abarcaríamos solamente una parte de la población dependiente del templo. ¿Cómo es posible entonces que el templo pudiese ampliar sus «capacidades» en esta medida? Este desarrollo tiene un aspecto económico y un aspecto social. En cuando al aspecto económico, el templo podía administrarse independientemente de los puntos de vista económicos. La construcción del templo fue financiada con el copiosísimo tesoro del mismo (*ant.* 5, 187.189; cf. Tácito, *hist.* 5, 8), cuyos ingresos provenientes de toda la diáspora eran relativamente independientes de las crisis locales y habían aumentado ciertamente durante el largo período de paz desde Augusto. En todo caso, el templo acumuló mucho capital. Sabino se apoderó de cuatrocientos talentos en su saqueo del tesoro del templo (*ant.* 17, 264). Evidentemente que fue un rasgo de habilidad económica por parte de Herodes el poner de nuevo a producir todo este capital. A esto se añaden los componentes sociales de la construcción del templo. Herodes procuró así trabajo a gran cantidad de hombres, sobre todo a algunos sacerdotes más pobres. Pues entre los once mil obreros del templo se encontraban

30. Durante la construcción hubo reveses: cf. Josefo, *ant.* 17, 26s; *bell.* 2, 49s; S. Perowne, *Herodes der Große*, 1957, 166.

31. A. Byatt, *Josephus and population number in first century Palestine*: PEQ 105 (1973) 51-60. Normalmente se considera que el número de habitantes era mucho más pequeño. J. Jeremias, *Die Einwohnerzahl Jerusalems zur Zeit Jesu*: ZDPV 66 (1943) 24-31 se inclina por 25-30.000 habitantes; Id., *Jerusalén*, 101-102, por 55-95.000; Finkelstein, *Pharises*, 609, piensa en 75.000.

mil sacerdotes, que fueron encargados de la construcción del templo interior. Eran pobres. Pues Herodes hizo no sólo que se les enseñara la profesión de albañil y de carpintero, sino también que se les proporcionaran ornamentos sacerdotales (*ant.* 15, 390). Este componente social de la construcción del templo aparece aún más claramente en la contratación de los trabajadores:

> «Por este tiempo el templo estaba terminado. Cuando el pueblo vio entonces que estaban sin trabajo los obreros del templo, que eran más de dieciocho mil, preveía que iban a estar perplejos por su salario, puesto que hasta ese momento se habían ganado la vida por medio de su trabajo en el templo. Entonces también, por miedo a los romanos, no se quería tener ya ningún depósito de dinero, y por eso se quiso utilizar el tesoro del templo para ayuda de los constructores en paro; pues, aun cuando uno hubiera trabajado solamente una hora al día, se le pagaba el sueldo correspondiente en el acto. Por eso se solicitó del rey que renovara la sala del este» (Josefo, *ant.* 29, 219s).

Agripa II rechazó esta proposición, pero sin embargo permitió adoquinar las calles. Con todo, parece que más tarde se comenzaron nuevas construcciones en el templo (*bell.* 5, 36s). De aquí podemos deducir que los obreros del templo contituían un grupo bastante influyente. Podían convertir su continuidad en el trabajo en un tema político y también obligar al rey Agripa a volverse atrás en una de sus decisiones. Tenían también la ventaja de recibir su salario inmediatamente. Y presumiblemente estaban bien pagados. Por b. Yoma 38a conocemos una huelga de los obreros del templo (los confeccionadores de los panes de la proposición y del incienso), que se reintegraron al trabajo solamente después de una elevación de sueldos del 100 por cien. Se trataba de «sueldos fantásticos»[32]. Lo importante para nosotros no es sólo lo elevados que eran, sino la disposición a la conflictividad por parte de los obreros del templo, conscientes de sus intereses.

Si tenemos en cuenta estos intereses de los obreros del templo, comprendemos también las duras reacciones ante cualquier intento de los prefectos o procuradores romanos de utilizar según sus planes alguna parte del tesoro del templo. Por ejemplo, Pilato concibió un plan razonable: construir una larga canalización de aguas hasta

32. Así Jeremias, *Einwohnerzahl*, 28. Una tabla con todos los salarios de aquel tiempo de los que tenemos noticia se encuentra en D. Sperber, *Cost of living in Roman Palestine*: JESHO 8 (1965) 248-271. El cuenta, basándose en b. Yoma, con 1, 2, 2, 4 (o bien 4, 8) denarios. Esto estaría por encima del término medio, si se piensa, por ejemplo, en el salario de un denario por día de Mt 20, 1-16.

Jerusalén. La obra debía ser financiada por la caja del templo, lo cual era legítimo. Pues bien, este plan desató las iras del pueblo. Hubo alborotos, revueltas y hasta muertos (*ant.* 18, 60-62). Naturalmente no se puede probar, pero me parece plausible que los obreros del templo, sobre todo, tenían razones para oponerse al nuevo proyecto. Solamente podían aprovecharse de la caja del templo sin problemas, si con ella se financiaban exclusivamente proyectos «sagrados»[33]. Un segundo caso sucedió bajo Gesio Floro (sobre el año 66 d.C.). Como la provincia judía tenía retrasos en el pago de los tributos, el procurador quiso sacar del tesoro del templo el dinero que faltaba, «con el pretexto de que el emperador necesitaba el dinero». El pueblo, indignado, se precipitó hacia el templo e insultó a Floro. Algunos fueron de una parte a otra pidiendo limosna para «el pobre y desgraciado Floro» (*ant.* 2, 293s). También en este caso estaban en juego los intereses de todos aquellos que recibían su paga directamente de la caja del templo, sobre todo los de los trabajadores de la construcción, cuyo empleo y rápida remuneración (según *ant.* 20, 219s) se basaban expresamente en el miedo a semejantes «abusos» romanos.

Si alguno pues se presentaba en Jerusalén profetizando contra el templo y anunciando su destrucción, esto tenía que ser interpretado como una declaración de guerra por parte de aquellos que habían construido el templo con sus propias manos y cuya posición social dependía de esta misma construcción del templo. ¿No se ponía en tela de juicio de modo fundamental la legitimidad de su trabajo? La promesa de un nuevo templo construido milagrosamente no concordaba tampoco con sus intereses, por lo menos la edificación de un templo «no fabricado por manos de hombres». No tuvo que costar mucho el hacer pasar la profecía sobre el templo por un intento de sabotear su construcción. Y entonces se podía apelar a los temores bien existenciales de muchos hombres en Jerusalén.

33. No puede ser la aristocracia del templo la que se opuso a las obras. Tiene que haber prestado consentimiento a la financiación del acueducto por medio de la caja del templo. Si Pilato se hubiese procurado a la fuerza el dinero, hubiera tenido que penetrar necesariamente en el recinto prohibido del templo. Nos habrían llegado noticias de ello ciertamente. Pero es que además el templo, según Shekalim 4, 2, estaba obligado a cuidar del abastecimiento de aguas de la ciudad: cf. J. Jeremias, *Jerusalén*, 31. Hay que buscar, por tanto, entre el pueblo a los grupos que se oponían, no entre la aristocracia. Seguramente que ésta puso a Pilato en antecedentes sobre la protesta que se avecinaba. Por lo menos, Pilato estaba bien preparado. Cf. sobre este tema P. L. Maier, *Pilatus*, 1970, 357.

En este contexto hay que hacer alusión al curioso fenómeno de que la acusación contra Jesús tuvo un doble fundamento, lo mismo en el juicio ante el Sanedrín que en la escena de la crucifixión. Tanto aquí como allí se alega contra Jesús en primer lugar la profecía sobre el templo y en segundo lugar su pretensión mesiánica (Mc 15, 57-64; 15, 29-32). Las acusaciones se atribuyen ahí a grupos distintos: la acusación de la pretensión mesiánica es formulada por el sumo sacerdote (14, 61), o por los sumos sacerdotes en unión con los escribas (15, 31), mientras que la acusación referente a la profecía negativa sobre el templo está puesta en boca de locutores anónimos: τινες («algunos») en Mc 14, 57 y οἱ παραπορευόμενοι («los que pasaban») en 15, 29s. Y como la aristocracia del templo en 15, 31 se distingue de «los que pasaban» por medio de ὁμοίως («de igual modo»), podemos suponer como sujeto de la segunda acusación a gente más sencilla, que no pertenecía a la aristocracia. Esta diferenciación cuadra con lo que aparece como posible desde consideraciones de tipo sociológico: el vértice del estado se preocupaba primariamente por el aspecto político del movimiento de Jesús, que venía dado en la idea de mesianismo. Todo movimiento mesiánico podía cuestionar la autonomía de las instituciones dominadas por la aristocracia (cf. Jn 11, 48). Por eso, ante Pilato sólo se baraja la pretensión mesiánica; no hay ahí ni una sola palabra sobre la profecía sobre el templo (Mc 15, 1-5). Al pueblo sencillo, por el contrario, apenas podía ponérsele en contra de Jesús por razón de pretensiones o esperanzas mesiánicas. Aquí lo que movió fue el miedo por el templo y por su construcción, lo cual estaba basado en lo económico. Años más tarde también Esteban será linchado por el «pueblo» irritado a causa de sus críticas contra el templo (Hech 7, 54s)[34]. Si fue verdad el que la aristocracia soliviantó con éxito a la masa contra Jesús (Mc 15, 11), en ese caso tendría un medio muy a propósito para ello en la profecía sobre el templo.

Con todo esto, no se puede decir que los correspondientes pasajes sean históricos. Lo único cierto es que son históricamente posibles. Lo cierto también es que no hay ningún motivo para esa opinión tan extendida de que en gran medida se trata de textos que no son dignos de crédito en absoluto históricamente hablando. Pero recordemos una vez más: los factores estructurales indicados pueden haber influido tanto en la historia como en la historia de la tradición.[35]

34. Sobre Esteban, cf. M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*: ZThK 72 (1975) 151-206, especialmente p. 188s.

35. Cuando pongo una interrogación detrás de algún escepticismo histórico demasiado seguro de sí mismo, esto no significa en absoluto un retroceso a antes de los

En todo caso, el movimiento de Jesús suscitó contra sí la cólera de todos los grupos ligados al templo, grupos que no sólo pertenecían a las clases más elevadas. Así pues, nos vemos obligados quizá a corregir una idea tan querida por alguno, la idea de que Jesús entró en conflicto solamente con la aristocracia del templo y con los romanos: un hombre de la clase baja contra las clases de arriba. En general, hay que decir que los conflictos sociales no se pueden reducir a la oposición entre las clases bajas y las altas de la sociedad. A este enfrentamiento fundamental se superponen de continuo otras tensiones: agresiones inter-étnicas, conflictos intergeneracionales, rivalidades entre las élites de poder o, como en nuestro caso, antagonismos socioecológicos ente la ciudad y el campo. De parte de la ciudad se colocan no solámente los dirigentes del pueblo, sino también las gentes sencillas. Por el contrario, Jesús suscitó simpatías no solamente entre la gente humilde del campo, sino también en el «miembro del consejo» José de Arimatea.

Yo espero haber mostrado con el presente análisis de factores y de funciones que la profecía sobre el templo está enmarcada en un campo de tensión de profundos conflictos, y que no solamente tiene sus raíces en éstos, sino que también actúa en ese campo de tensión.

Por último, debemos subrayar que la profecía sobre el templo trasciende en su intención este contexto social que hemos esbozado. Pues en ella se expresa precisamente el anhelo de un templo que procede directamente de Dios y que se escapa de la red de intereses puramente humanos. Es el anhelo radical-teocrático de la inmediatez de Dios, que se ha articulado en el anuncio de la *basileia* a modo de metáfora política y en la profecía sobre el templo en metáfora cúltica. De esta forma nos encontramos en esta tradición con el doble carácter fundamental de toda tradición religiosa[36]: está

conocimientos adquiridos por el método de la historia de las formas. El escepticismo de este método está determinado por reflexiones de tipo sociológico: por la aceptación de un *Sitz im Leben* configurador de la tradición. Si yo, a base de consideraciones de tipo sociológico, me inclino en casos a una confianza un poco mayor en la historicidad de las tradiciones, mi argumentación se mueve en el marco de la historia de las formas.

36. El concepto de «doble carácter» ha sido tomado de Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, 1970, 334-387: no sólo los fenómenos estéticos sino también los espirituales son al mismo tiempo autónomos y condicionados. El análisis de la condicionalidad de los procesos espirituales no debe socavar su conciencia de autonomía, sino hacer reconocerla como autonomía oposicional. Esta y otras consecuencias hermenéuticas de un planteamiento sociológico para la interpretación del nuevo testamento desgraciadamente no pueden ser discutidas aquí. El ejemplo aducido de análisis sociológico puede mostrar quizá mejor que las discusiones teóricas que los planteamientos sociológicos representan solamente una profundización de la investigación

condicionada por su contexto social (y en la mayor parte de los casos, en un grado mucho mayor del que quiere aceptar la conciencia religiosa), pero al mismo tiempo alza la voz en ella una «llamada a la libertad», a una libertad frente a toda determinación extraña. Y esta llamada se percibe tanto más enérgicamente, cuanto más el análisis crítico descubre su dependencia real.

histórico-crítica. No se trata de una novedad radical. Hasta ahora no me he encontrado todavía con ningún argumento en contra de la legitimidad de los planteamientos sociológicos en la exégesis que de hecho no vaya en el fondo contra la investigación histórico-crítica. Los sentimientos antisociológicos (que se encuentran tanto entre marxistas ortodoxos como entre cristianos ortodoxos) demuestran una vez más que la conciencia histórico-crítica es algo improbable, y de ninguna manera algo evidente.

LA RENUNCIA A LA VIOLENCIA Y EL AMOR AL ENEMIGO (Mt 5, 38-48/Lc 6, 27-38) Y SU TRASFONDO HISTORICO SOCIAL[1]

Las exigencias de la renuncia a la violencia y del amor al enemigo: «¡no resistas al mal!» y «¡amad a vuestros enemigos!» cuestionan radicalmente nuestro comportamiento normal. Por esta razón se comprende que esas exigencias, a su vez, sean de continuo cuestionadas, sobre todo hoy, por reflexiones críticas ideológicas. La censura se formula en estos términos: esas exigencias promueven en el cristiano el miedo a los conflictos. Y esto, tanto en el plano psíquico como en el social, tiene consecuencias perjudiciales. En el plano psíquico impiden una capacidad de realización adaptada a la realidad de la vida y la integración de los impulsos agresivos; en el plano social favorecen de hecho a los grupos dominantes, pues el amor a los enemigos lima todas esas tensiones sociales que podrían cuestionar la posición de estos grupos.[2]

1. Redacción reelaborada de una conferencia tenida ante el «Almindeligt dansk praestekonvent» en Snoghoj am Lillebelt el 15 de mayo de 1979. Agradezco cordialmente a los participantes las sugerencias recibidas.

2. Como ejemplo de crítica psicológica podemos citar a F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, en *Obras completas* III, Buenos Aires 1965, 611: «Cuando los oprimidos, los pisoteados, los esclavizados, bajo su imperio de la astucia vindicativa de la impotencia dicen: "seamos lo contrario de los malos, es decir, buenos. Bueno es el que no ejerce violencia sobre nadie, el que no ofende, ni ataca, ni usa represalias y deja a Dios el cuidado de la venganza...", todo esto quiere decir, en suma, escuchándolo fríamente y sin prejuicios: "nosotros los débiles somos decididamente débiles; por consiguiente, haremos bien en no hacer todo aquello para lo cual no tengamos bastante fuerza". Pero esta amarga comprobación... gracias a esta falsa moneda, a este impotente engaño de sí mismo, ha tomado la exterioridad pomposa de la virtud,

El siguiente análisis ni puede ni quiere resolver toda esa amplia problemática que hemos mencionado. Sin embargo, desearía iluminarla desde el punto de vista histórico. Se pregunta por los motivos originarios y por las situaciones históricas del amor al enemigo y de la renuncia a la violencia en el cristianismo primitivo. No intenta con ello hacer declinar hacia el pasado la responsabilidad de nuestro obrar ético. Somos nosotros los que tenemos que responsabilizarnos de nuestra propia conducta. Pero para poder percibir realmente esta responsabilidad debemos esforzarnos por alcanzar la mayor claridad posible sobre los trasfondos históricos de nuestras tradiciones éticas.

Nuestro análisis tiene dos partes. En la primera analiza la motivación del amor al enemigo y de la renuncia a la violencia; en la segunda, su localización social. La primera parte pues atiende más al lado psicológico de la problemática apuntada; mientras que la segunda parte, al aspecto sociológico. Sin embargo no se pueden separar totalmente ambos aspectos. Más bien, podemos suponer desde el primer momento que las diferentes estructuras de motivación pueden estar conectadas con diferentes estructuras sociales.

1. *La motivación del amor al enemigo y de la renuncia a la violencia*

En los textos cristianos primitivos sobre el amor al enemigo podemos distinguir cuatro grupos de motivos: a) un motivo de imitación: la imitación de Dios; b) un motivo de contraste, que pone de relieve la superioridad sobre otros grupos; c) un motivo de reciprocidad, que por principio se atiene a la posibilidad de cambio de la conducta humana; d) un motivo escatológico de recompensa. Además de estos motivos, aparecen bases iniciales de otros, que sin embargo no tienen tanto relieve. Aunque estos cuatro motivos se pueden suponer en el trasfondo de todos los textos, sin embargo

que sabe esperar...». Como ejemplo de crítica sociológica me remito a H. Adam, *Sudafrika. Soziologie einer Rassengesellschaft*, Frankfurt 1969, 94, en donde al *ethos* de la no-violencia, profundamente enraizado en los líderes negros educados cristianamente, se le hace responsable, junto a otros factores, del mantenimiento de esa dictadura racial. Cf. además Mao Tse-Tung, *Reden auf der Beratung über Fragen der Literatur und Kunst in Yenan*, Peking 1961, 49, en donde el amor al enemigo se califica de imposible en una sociedad de clases: «actualmente no existe todavía un amor tal. No podemos amar a los enemigos, no podemos amar los fenómenos repugnantes de la sociedad» (citado según H. P. Hasenfratz, *Die Rede von der Auferstehung Jesu Christi* [FThL 10], Bonn 1975, 241).

están acentuados de forma diferente: en Mateo sobresalen el motivo de la imitación y el del contraste; en Lucas, el de la reciprocidad y el de la recompensa.

a) *El motivo de la imitación*

En Mateo se encuentra la *imitatio dei* en el centro de la motivavión del amor al enemigo. El amor a los enemigos es un comportamiento soberano que hace al hombre semejante a Dios. Lo eleva por encima de la situación, tan alto, como el sol lo está sobre lo bueno y lo malo:

> «Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen. Así os haréis hijos de vuestro Padre que está en el cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5, 44-45).

Si se compara este texto con otras formulaciones cristianas primitivas del mandamiento del amor a los enemigos, nos llaman la atención dos cosas. Solamente aquí aparece el concepto «hijos de Dios» en un sentido claramente ético. Por medio de un comportamiento ético uno se hace hijo de Dios. Este es el concepto sapiencial de hijo de Dios (Eclo 4, 10; Sab 2, 18; 5, 5), que en definitiva es una generalización de la pretensión regia de ser hijo de Dios (Sal 2, 7; 2 Sam 7, 14), con la reserva de que no es el poder el que hace hijo de Dios, sino la sabiduría y el obrar bien. Pero ahora como antes lo cierto es que este concepto de hijo de Dios tiene resonancia regia. La sabiduría es sabiduría regia, sabiduría del rey Salomón, bajo cuyo nombre circulan la mayor parte de los escritos sapienciales; una sabiduría, que proporciona una rango regio (Prov 4, 8s; Sab 6, 31)[3], de la misma manera que el sabio estoico es rey[4]. Así pues, podemos afirmar: el amor a los enemigos es expresión de una actitud regia, un signo de los hijos de Dios. En Lucas es diferente. En él el concepto de hijo de Dios no es de carácter ético, sino escatológico:

3. Por medio de la sabiduría gobiernan los reyes (Prov 8, 15), ella corona (Prov 4, 81) y enseña a los reyes a ser clementes (Aristeas 207). Cf. Bl. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (StUNT 10), Göttingen 1973, 87s. Sobre el trasfondo sapiencial del sermón de la montaña en general cf. H. Luck, *Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt* (TEH 150), München 1968.

4. Por ejemplo, Epicteto, *dis.* III 22, 72.

«... y vuestro premio será grande,
y seréis hijos del Altísimo,
que es bueno con los malvados y desagradecidos» (Lc 6, 35).

Las frases siguientes de Lucas (6, 36s) se refieren también al juicio escatológico. Por tanto, en Mateo ser hijo de Dios es una meta del comportamiento humano, en Lucas por el contrario es su premio[5]. En los textos más tardíos en que se habla de la *imitatio dei* falta totalmente el concepto de hijo de Dios (cf. Did 1, 5; Justino, *apol.* I 15, 13; *dial.* 96, 3), aunque Justino recoge la parábola del sol.

Una segunda observación confirma esta postura propia de Mateo. La *imitatio dei* es comprendida por él de una manera fundamental. No se trata de imitar este o aquel modo de comportamiento de Dios, si se quiere seguir a Cristo; el cristiano, más bien, debe ser tan perfecto como lo es Dios, sin limitarse a un comportamiento determinado. Las otras formulaciones cristianas de la *imitatio dei* mencionan, por el contrario, un comportamiento concreto. Será suficiente con poner juntas las diferentes formulaciones:

«Debéis ser perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48);
«Sed compasivos, como vuestro Padre es compasivo» (Lc 6, 36);
«A todo el que te pide, dale y no se lo reclames; pues el Padre dará a todos de sus propios dones» (Did 1, 5);
«Sed bondadosos y misericordiosos, como vuestro Padre es bondadoso y misericordioso» (Justino, *apol.* I 15, 13; cf. *dial.* 96, 3).

La generalización en Mateo tiene pleno sentido. Coloca la exigencia de perfección al final de la serie de antítesis. Por esta razón, la exigencia se refiere a cada uno de los comportamientos exigidos en las seis antítesis. Y las antítesis ilustran, como un todo completo, el cumplimiento de la ley (Mt 5, 17), la justicia mejor (5, 20), la perfección exigida (5, 48), existiendo un clímax claro: desde la superación de la agresividad interior (5, 21s) hasta la práctica del amor a los enemigos (5, 43s).[6]

5. Ch. Dietzfelbinger, *Die Antithesen der Bergpredigt* (TEH 186), München 1975, 46.

6. En Mateo el amor a los enemigos se encuentra al final de una composición conscientemente elaborada, en cambio en el sermón de la llanura de Lucas (6, 27s) introduce a otros preceptos concretos. Algo parecido hay que decir de la *Didajé* (Did 1, 3s). El amor a los enemigos ocupa siempre un lugar muy destacado en la composición. El orden en Q es discutido. Dan prioridad aquí al orden de Mateo: R. Bult-

Por consiguiente, en Mateo el amor al enemigo significa: soberanía ante la situación, por medio de la *imitatio dei*. Sobre esto encontramos en la antigüedad diversas analogías, en las que la benevolencia y el amor se valoran como expresión de superioridad interior[7]. Séneca cita la opinión: *si deos, inquit, imitaris, da et ingratis beneficia, nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria* (*benef.* IV 26, 1), para limitarla naturalmente a continuación de la siguiente forma: dios no puede hacer partícipe al digno de algunos dones sin comunicarlos también automáticamente a los no dignos (*benef.* IV 28, 1). Pero fundamentalmente está presente esta idea: el amor en la *imitatio dei* es un acto de superabundancia. En el mismo sentido se exhorta a sí mismo el emperador Marco Aurelio: «ama al género humano, sigue a dios» (7, 31), e incluye básicamente también en este amor al hombre desagradable, al que tiene una actitud enemiga (2, 1). Plinio el viejo incluso da esta definición: «esto es dios: que un mortal ayude a otro mortal» (*deus est mortali iuvare mortalem*: *nat. hist.* 2, 7). La carta de Aristeas exhorta al soberano a imitar a Dios (§ 210) precisamente cuando se trata de la mansedumbre (207), de la compasión (208) y de la justicia (209). Este ideal regio se aplica en el cristianismo, en cierta medida, a todos los hombres: «pero el que toma sobre sí la carga de su prójimo, el que está pronto a hacer bien a su inferior en aquello justamente en que él es superior, el que suministra a los necesitados lo que él mismo recibió y tiene de Dios y así se convierte en un dios para los que reciben de su mano, ése es un imitador de Dios» (*carta a Diogneto*, 10, 6).

Todas estas analogías nos muestran la falsedad de la tesis de que las exigencias de la no-violencia y del amor al enemigo significan la reacción y el resentimiento frente a las virtudes del fuerte, como si hubieran sido formuladas a partir de «una astucia de la impotencia deseosa de venganza», que desprecia los valores aristocráticos porque jamás podría alcanzarlos. El amor a los enemigos es algo distinto de lo que en él vio Nietzsche, no es reacción del

mann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ⁹1979, 100 y S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, 120s. Tienen por más original el orden de Lucas: H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (HThK 3/1), Freiburg 1969, 341-366 y. D. Lührmann, *Liebet eure Feinde (Lk 6, 27-36/Mt 5, 39-48)*: ZThK 69 (1972) 412-438.

7. Cf. H. Kosmala, *Nachfolge und Nachahmung Gottes* I: *Im griechischen Denken*: ASTI 2 (1963) 38-85, sobre todo p. 64.56s. No he podido consultar la obra de H. Haas, *Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt*, Leipzig 1917, ni la de M. Waldmann, *Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum*, Wien 1902.

oprimido, sino acción de uno que es superior: generalización de una actitud regia, que también puede asumir uno que exteriormente es inferior. Nietzsche, crítico sagaz de la ética cristiana, lo indica, cuando bosqueja la utopía de un amor del fuerte a los enemigos, que es un amor sin resentimiento: «... sólo aquí es también posible otra cosa, suponiendo que ella sea en absoluto posible en la tierra, el auténtico "*amor* a sus enemigos". ¡Cuánto respeto por sus enemigos tiene un hombre noble! Y ese respeto es ya un puente hacia el amor».[8]

b) *El motivo del contraste*

Las motivaciones del amor al enemigo y de la renuncia a la violencia no descansan solamente en la relación con Dios, sino en la relación con los demás hombres. Es evidente que el contraste con otros grupos es un impulso importante para la realización de estas exigencias. Estos grupos son denominados por Mateo como paganos y publicanos:

> «Pero si amáis a los que os aman, ¿qué premio tenéis?
> ¿No hacen lo mismo también los publicanos?
> Y si saludáis sólo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de extraordinario?
> ¿No hacen lo mismo también los gentiles?» (Mt 5, 46).

Mateo hace esta formulación desde una perspectiva intrajudía. «Hermano» significa aquí miembro del pueblo[9], todos los demás son gentiles. Otras formulaciones, por el contrario, nombran a otros grupos de fuera: Justino, a las prostitutas (aman a los que las aman) y publicanos, que insisten en la devolución del dinero prestado (*apol.* I 15, 9.10); Lucas nombra tres veces a los «pecadores», la categoría más general que se puede formular y que en el fondo no se puede identificar con ningún grupo social concreto[10]. En Lucas

8. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, 606-608.

9. El distanciamiento frente a los publicanos, que sin duda eran también judíos, no es ningún argumento en contra: por una parte, en 5, 47 los hermanos están opuestos a los paganos, mientras que los publicanos no están opuestos precisamente a los hermanos, sino a «los que os aman». Además, se pueden asociar fácilmente publicanos y paganos. Por la significación de hermanos como miembros del pueblo abogan: H. v. Soden, ThWNT 1, 145; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ^{5}1965 (trad. cast.: *Las parábolas de Jesús*, Estella ^{5}1979), 108, nota 2; más cauto J. Friedrich, *Gott im Bruder*, Stuttgart 1977, 233.

10. K. H. Rengstorf, ThWNT 1, 332, identifica «pecadores» y paganos (por tanto, como en Gál 2, 15). Sin embargo los paralelos en Lucas hablan de un significado más general: cf. Lc 5, 8; 7, 37.39; 13, 2; 15, 1s.7; 18, 13; 19, 7, en donde se habla

y en Justino se trata de unos grupos con los que pueden contrastar también los cristianos procedentes del paganismo. El motivo del contraste, por tanto, existe en todas partes. Sin embargo, destaca de una manera particularmente clara en Mateo, puesto que él opone la renuncia a la violencia y el amor al enemigo, en forma antitética, a los preceptos del antiguo testamento. De este modo, acentúa la diferencia con la justicia «antigua», la diferencia con los fariseos y letrados (5, 20), cuya comprensión de la Ley critica él ahí[11]. Lo nuevo se distingue rígidamente de lo antiguo; pero lo antiguo es sociológicamente palpable en grupos concretos.

La distinción frente a otros grupos se fundamenta o en el mismo comportamiento o en sus consecuencias. La conducta en sí se distingue de la conducta de otros por medio de denominaciones como lo «especial» (Mt 5, 47: περισσόν asume aquí claramente el περισσεύσῃ de 5, 20) o lo «nuevo» (Justino, *apol.* I 15, 9s). Las consecuencias del comportamiento diferente se expresan, por el contrario, por medio de conceptos como μισθός (Mt 5, 46; Lc 6, 35) y χάρις (Lc 6, 32.33.34; 2 Clem 13, 4; IgnPol 2, 1; Did 1, 3). En estas citas μισθός se refiere claramente al premio escatológico, mientras χάρις puede ser interpretado también como reconocimiento por parte de los hombres (cf. *infra*).

Precisamente este deseo del reconocimiento humano es el reverso de la medalla de ese motivo del contraste. Ya muy tempranamente aparece la reacción anticipada del medio ambiente como motivo del comportamiento cristiano[12]. Ya Mateo exhorta así: «alumbre vuestra luz así ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y alaben a vuestro Padre que está en el cielo» (Mt 5, 16). Más directa aún es esta conexión entre amor a los enemigos y reconocimiento social en 2 Clem 13, 4:[13]

> «Cuando os oyen decir que Dios dice: "No tenéis reconocimiento (χάρις), si amáis a los que os aman; en cambio tenéis reconocimiento, si amáis a

siempre de «pecadores» dentro del judaísmo. Lc escoge posiblemente de una manera consciente esta expresión más general (así S. Schulz, *Q*, 129s).

11. Sobre este tema cf. sobre todo Ch. Burchard, *Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden*, en *Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 409-432, especialmente 422s.

12. W. C. v. Unnik, *Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift J. Jeremias*, Berlin 1964, 221-234.

13. Según H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* (TU 65), Berlin 1957, 75-77, 2 Clem 13, 4 depende de Lucas, lo cual ciertamente no es seguro (cf. p. 110s).

vuestros enemigos y a los que os odian", cuando esto oyen, se maravillarán de la excelencia de vuestra bondad; pero cuando ven que no sólo no amáis a los que os odian, sino que ni siquiera a los que os aman, el nombre (de los cristianos) es vituperado».

Y Justino, inmediatamente después del mandamiento de la renuncia a la violencia, hace la siguiente exhortación: «que vuestras buenas obras luzcan ante los hombres...» (*apol.* I 16, 2). No es ninguna casualidad el hecho de que en la iglesia antigua el amor a los enemigos aparezca sobre todo en la literatura apologética, hasta el punto de que aquí encuentre un nuevo *Sitz im Leben*. El efecto hacia fuera fue ya desde muy pronto un motivo decisivo: el que busca el contraste con otros desea también impresionar[14]. Se cae así, claro está, en una contradicción: cuando Mateo opone tajantemente el amor al enemigo al comportamiento de los fariseos, de los escribas, de los publicanos y de los paganos, da la impresión de anular aquella ruptura de la barrera entre el grupo de dentro y el de fuera a la que tiende el precepto del amor a los enemigos. Es posible que el análisis ulterior del trasfondo histórico social del amor al enemigo en Mateo pueda hacer comprensible esta contradicción.

c) *El motivo de la reciprocidad*

Los críticos del amor a los enemigos y de la renuncia a la violencia argumentan una y otra vez que se trata de un comportamiento unilateral: que se trata de un amor que se da sin esperar un amor a cambio. Según Lucas, con el amor al enemigo sucede como cuando se presta dinero sin recuperarlo nunca. Pero precisamente Lucas subraya una reciprocidad fundamental, también en el caso del amor a los enemigos y de la renuncia a la violencia. Pues estos mandatos aparecen en él bajo el signo de la regla de oro. Mientras que Mateo sitúa esta regla en otro contexto (Mt 7, 12), en Lucas se encuentra en el centro de una pequeña composición de dichos de Jesús, en la que las palabras referentes al amor a los enemigos y a la renuncia a la violencia preceden y siguen:

«Y según queréis que os hagan los hombres,
del mismo modo hacedles vosotros» (Lc 6, 31).[15]

14. Sobre la apologética como *Sitz im Leben* de las referencias posteriores al mandato del amor a los enemigos, cf. W. Bauer, *Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen*, en *Aufsätze und kleine Schriften*, Tübingen 1967, 235-252.

15. Probablemente la regla de oro estaba ya en Q en este lugar. Así también S. Schulz, *Q*, 121, quien en lo restante considera a Mateo como más original.

Y no solamente la composición, sino también la formulación lingüística une la regla de oro con su contexto. Pues la palabra-clave «hacer» (ποιεῖν) se asume expresamente en las formulaciones sobre el amor a los enemigos, precisamente en pasajes que faltan en Mateo. Solamente Lucas alarga el mandato «amad a vuestros enemigos» con la formulación «haced el bien a los que os odian» (καλῶς ποιεῖτε: Lc 6, 27). Sólo Lucas plantea la pregunta: «pues si hacéis bien sólo a los que os hacen bien (ἀγαθοποιῆτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας), ¿qué agradecimiento tenéis? También los pecadores lo hacen» (Lc 6, 36). Solamente Lucas repite: «pero vosotros amad a vuestros enemigos, haced el bien (ἀγαθοποιεῖτε) y prestad sin esperar nada a cambio». A mi juicio, está suficientemente claro que Lucas comprende el amor a los enemigos y la renuncia a la violencia, en definitiva, como expresión de la regla de oro, es decir, como expresión de una reciprocidad fundamental del comportamiento humano. En el fondo se espera del otro el mismo comportamiento. La reciprocidad es esperanza, pero no condición ni cálculo.

Este motivo de la reciprocidad queda puesto de relieve en Lucas todavía de otra manera. Tres veces subraya él que el amor a los enemigos espera «agradecimiento». Pero es difícil dilucidar si este «agradecimiento» se refiere al reconocimiento por parte de Dios o de los hombres[16]; y, si se trata del reconocimiento por parte de los hombres, es igualmente difícil dilucidar si se trata del agradecimiento del directamente implicado o más bien se trata de un reconocimiento general por parte de terceros. El cambio de χάρις en μισθός en la repetición del mandato del amor a los enemigos (Lc 6, 35) nos inclinaría a la interpretación de «agradecimiento» como premio que Dios concede. «Premio» significa aquí claramente premio escatológico[17]. ¡Sin embargo, el cambio de vocablos podría indicar precisamente el paso de un premio inmanente a uno trascendente!

16. La mayor parte de las veces se piensa en el premio divino: cf. H. Conzelmann, ThWNT 9, 382; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin 1969, 149. W. C. v. Unnik, *Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas IV, 32-35*: NT 8 (1966) 284-300, particularmente 295, ve con acierto que el equivalente humano está también presente al menos como trasfondo de significado: si los cristianos se comportaran como los pecadores, solamente podrían aspirar al agradecimiento puramente humano. ¡Qué agradecimiento sería ése! Pero se podría tratar también de diversas clases de «agradecimiento» humano: cuando se restituye plenamente una cantidad prestada, el agradecimiento humano será también de diferente cualidad a si se renuncia enteramente a su devolución. Cf. Lc 7, 40s, en donde Lucas expone este problema con el ejemplo de dos deudores.

17. Poco antes (Lc 6, 23) se habla de la «recompensa en el cielo».

A favor de una interpretación del «agradecimiento» como reconocimiento por parte de los hombres estaría:

1) Χάρις es dentro de la literatura helenística término técnico para expresar la respuesta humana cuando uno es objeto de una buena acción: cf. χάριν ἀποδιδόναι (Jenofonte, *mem.* II 2, 1.2) o bien ὁ δράσας τὴν χάριν (Tucídides, II 40, 4).[18]
2) Χάρις ha sido interpretado en paralelos cristianos primitivos al precepto del amor al enemigo más como algo inmanente que como algo trascendente. Cf. IgnPol 2, 1: «cuando amas a unos buenos discípulos, ¿qué agradecimiento tienes?»; en Did 1, 3 las dos frases siguientes son paralelas y se interpretan mutuamente: «¿qué agradecimiento tenéis, si amáis a los que os aman?» y «pero vosotros amad a los que os odian, y así no tendréis ningún enemigo». ¿No se espera aquí el agradecimiento precisamente de aquellos a los que se ama a pesar de su enemistad?
3) Lucas está familiarizado con la comprensión de χάρις como agradecimiento humano: «le da las gracias él (es decir, el amo de casa) acaso al criado porque ha hecho lo que le ha mandado?» (Lc 17, 9). Este paralelo corresponde a la temática propuesta aquí: aquello a lo que uno está obligado sin más no tiene agradecimiento como consecuencia.[19]

Lucas por lo menos tiene en cuenta también el agradecimiento humano. A esto apunta también el vocablo ποία: «¿qué clase de agradecimiento tenéis vosotros?». ¡Evidentemente, difícilmente se puede hablar así de la gracia de Dios! Pero se podría objetar que lo que Lucas quiere precisamente es que se renuncie a toda clase de retribución. A eso parecen tender las tres preguntas retóricas. Pero la tercera pregunta, posiblemente añadida por Lucas, aclara el sentido de esas preguntas: se trata de renunciar a las expectativas de la *misma* acción recíproca (Lc 6, 34). El que hace favores no debe contar con unos favores correspondientes. El que presta dinero no debe contar con la devolución de esa misma cantidad. Esto no excluye que recoja como fruto gracias. Lucas se fija en la cualidad de la reacción del otro: ¡qué clase de agradecimiento puede esperar el amor a los enemigos! ¡Mantiene una reciprocidad fundamental!

Y no es él solo dentro del cristianismo primitivo. En la *Didajé* aparecen también combinadas la regla de oro, el amor a los ene-

18. Cf. W. C. v. Unnik, *Motivierung*, 292s.

19. 1 Pe 2, 20 refiere ciertamente el concepto de χάρις al reconocimiento divino; pero justamente por eso se debe añadir «agradecimiento por parte de Dios», puesto que el simple «agradecimiento» hubiera sido comprendido como agradecimiento humano. Cf. W. C. v. Unnik, *Motivierung*, 296.

migos y la renuncia a la violencia (1, 2-5)[20]. El amor al enemigo tiende a la reciprocidad o, formulado con más cuidado, a que el enemigo deje de ser enemigo:[21]

> «¿Pues qué reconocimiento tenéis, si amáis a los que os aman?
> ¿No hacen también eso mismo los gentiles?
> Vosotros, en cambio, amad a los que os odian, y así no tendréis ningún enemigo» (Did 1, 3).

Probablemente también en este mismo motivo de la reciprocidad se fundamenta algo más adelante la renuncia a reclamar la devolución de lo prestado: «tú tampoco puedes» (Did 1, 4), a saber, devolver lo reclamado. Sin embargo, existen aquí otras posibilidades de interpretación.[22]

En Mateo, por el contrario, se relacionan de una manera muy diferente la reciprocidad y la renuncia a la violencia:

> «Habéis oído que se dijo: ojo por ojo y diente por diente. Yo en cambio os digo que no hagáis frente al malvado» (Mt 5, 38s).

El comportamiento nuevo que aquí se exige se pone en abierta y absoluta oposición al *jus talionis* arcaico, a la exigencia de la reciprocidad de hecho en las represalias. Este contraste, que aparece sólo en Mateo, pone de relieve de por sí la renuncia a la reciprocidad. Tampoco cabe dentro de esta nueva perspectiva una reciprocidad nueva ideal. Antes por el contrario, este nuevo comportamiento se orienta por el ejemplo de Dios, por la imitación de su comportamiento «asimétrico» y unilateral con los hombres. Aquel que unilateralmente renuncia a la resistencia, aquel que ama a sus

20. Esto vale independientemente del dictamen crítico literario sobre el pasaje. Probablemente Did 1, 3-2, 1 es una interpolación, bien del mismo didajista o bien de un reelaborador posterior. La regla de oro habría sido, en todo caso, la ocasión de la interpolación. La tesis de la interpolación subraya etonces la conexión entre la regla de oro y el amor a los enemigos. Sobre el problema crítico literario, cf. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, 730.733 y la bibliografía citada en ese lugar.

21. Sobre esto hay muchos paralelos en el judaísmo, que recoge A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum* (WUNT 15), Tübingen 1974, 312s. Cf. particularmente TesBenj 4, 2s; 5, 1: «el hombre bueno no tiene ojos hoscos; siente compasión hacia todos, aunque sean pecadores. Aun cuando maquinen el mal contra él, vence al mal practicando el bien... ¡Tened buenos sentimientos, hijos míos! Así hasta los malos tendrán paz con vosotros».

22. Cf. H. Köster, *Synoptische Überlieferung*, 229; R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel* (HNT ErgBd. 1), Tübingen 1920, 9.

enemigos y ora por sus perseguidores, imita a Dios, que independientemente de las reacciones de los hombres hace brillar su sol sobre buenos y malos. Precisamente por eso es inmensamente superior a otros hombres. Lucas, por el contrario, subraya: ese nuevo comportamiento tiende a una reciprocidad nueva (ideal). De esta manera uno no se diferencia de determinados grupos humanos que se puedan fijar socialmente, sino de los «pecadores» en general; y pecador puede ser o llegar a ser cualquier persona. Frente a la ruptura de la reciprocidad fáctica, arcaica, en Mateo, aparece en Lucas la meta de una nueva, ideal, reciprocidad.

d) *El motivo del premio escatológico*

Esta postulada reciprocidad de comportamiento es un proyecto simplemente: al amor al enemigo pertenece el no poder contar sin más con esta reciprocidad, el que ésta pueda quedar en simple proyecto, sin eco por parte del otro. Aquí entra en juego la idea del premio celestial, es decir, la idea de una reciprocidad escatológica, que tiene en cuenta el deseo de reciprocidad aun independientemente de su cumplimiento en este tiempo presente. Pero no por esto tienen que estar en oposición la reciprocidad inmanente y la escatológica. En Eclo 12, 2 se complementan mutuamente: «haz el bien al hombre piadoso y podrás esperar una retribución, si no de él, del Altísimo». De igual manera pasa Lucas sin gran ruptura desde la reciprocidad inmanente a la escatológica; este último motivo lo realza él mucho más que Mateo. Este recoge también el concepto del «premio» (Mt 5, 46), pero en éste el amor a los enemigos lleva ya en sí mismo su propio valor como imitación de Dios. Lucas, por el contrario, ordena la *imitatio dei* de manera diferente:

> «Sed compasivos, como vuestro Padre es compasivo.
> Y no juzguéis, y no seréis juzgados;
> y no condenéis, y no seréis condenados.
> Perdonad, y seréis perdonados.
> Dad, y se os dará...» (Lc 6, 36s).[23]

De una manera muy clara se encuentra «sed misericordiosos» en paralelo con «no juzguéis». Lucas no pienta solamente en la

23. H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 342-346 separa demasiado tajantemente estas palabras de las precedentes sobre el amor a los enemigos. La idea de la *imitatio dei*, que ya aparece en Lc 6, 35, es reasumida sin embargo aquí en el v. 36, de suerte que no se puede hablar en absoluto de corte entre los v. 35 y 36.

imitación del obrar divino en el presente, sino también en el juicio futuro de Dios. Podemos hacer una paráfrasis de esta manera: sed misericordiosos, como también es misericordioso vuestro Padre en el juicio escatológico.

En el juicio escatológico se procederá según un *jus talionis*. Se puede por tanto decir: en Lucas el amor a los enemigos tiende a un *jus talionis* futuro, mientras que en Mateo se confronta con un *jus talionis* antiguo. El motivo de reciprocidad en Lucas determina así tanto el presente como el futuro. No es Lucas el único que piensa así en el cristianismo primitivo. También en 1 Clem 13, 2 la misericordia, el perdón y la bondad están motivados por un motivo de reciprocidad[24]. También aquí se piensa en el juicio escatológico. Pero cuando en medio de esta colección de palabras del Señor aparecen reminiscencias de la «regla de oro», eso indica lo poco que se pueden separar el futuro y el presente:

> «Dijo (Jesús) en efecto, de esta manera:
> Compadeceos, para que seáis compadecidos;
> perdonad, para que se os perdone.
> De la manera que vosotros hiciereis,
> así se hará también con vosotros.
> Como diereis, así se os dará a vosotros;
> como juzgareis, así seréis juzgados;
> como usareis de benignidad, así la usarán con vosotros.
> Con la medida que midiereis, se os medirá a vosotros».
>
> (1 Clem 13, 2)

Mateo pone en otro lugar las palabras correspondientes «no juzguéis, y no seréis juzgados» (Mt 7, 1s), fuera de los problemas del amor a los enemigos. En el contexto del amor a los enemigos no habla del juez escatológico, sino del creador y de su soberanía sobre buenos y malos y cuya imitación es valiosa independientemente de las consecuencias. En Justino es diferente. Recoge la imagen mateana del sol. No se satisface con el motivo de imitación, sino que añade una alusión a sus consecuencias en el juicio:

> «... Pues al Omnipotente lo vemos como a alguien
> que es bondadoso y misericordioso,
> que hace salir su sol sobre los desagradecidos y los justos
> y hace caer la lluvia sobre buenos y malos,
> a todos los cuales él juzgará, según nos lo ha enseñado».
>
> (*dial.* 96, 3)

24. Sobre 1 Clem 13, 2 cf. H. Köster, *Synoptische Überlieferung*, 12-16.

Esta alusión al juicio escatológico es muy significativa. Justino no sólo alude al premio escatológico, sino también al juicio contra los desagradecidos y malos. Este es un motivo que aparece frecuentemente en un contexto de exhortaciones a la actidud de perdón frente a los enemigos; motivo que falta precisamente en las formulaciones sinópticas de la renuncia a la violencia y del amor a los enimigos. Este motivo aparece en dos variantes: la idea del juicio de Dios sugiere o bien la idea de castigo del malo, y contiene por tanto una agresividad dirigida hacia fuera, hacia el otro, o esta alusión al juicio de Dios recuerda la propia culpa, y entonces refuerza la agresividad dirigida hacia adentro, inherente a la conciencia de culpa. La primera idea posibilita un aplazamiento escatológico de la venganza; la segunda agudiza la conciencia de sentirse uno mismo necesitado de perdón:[25]

1) El motivo del aplazamiento escatológico de la venganza aparece en Pablo en un contexto semejante: «mía es la venganza, yo daré lo merecido, dice el Señor» (Rom 12, 19). Aquí, sin duda alguna, se «delega» a Dios la agresividad. El asume el deseo de venganza, y descarga así al hombre de la presión agresiva. El motivo es muy corriente. En TesGad 6, 3s leemos: «si alguno peca contra ti, háblale con espíritu de paz, arroja lejos el espíritu de odio y no mantengas en tu alma ningún ardid; y si él se convierte y reconoce, perdónale... Pero si él es un insolente y persiste en su maldad, perdónale también de corazón y déjale a Dios el desquite». Más claramente aparece el motivo en Henoc eslavo 50, 3s: «soportad por causa del Señor todo: todo golpe, toda herida y ardor, cualquier palabra mala, cuando por causa de Dios os sobrevenga tribulación y herida. Aun cuando pudierais vengaros con una venganza cien veces mayor, no os venguéis ni del próximo ni del lejano, porque el Señor es el vengador y él tomará venganza por vosotros en el día del gran juicio, para que no seáis vengados aquí por los hombres, sino allí por el Señor».
2) La otra variante del motivo del juicio se expresa así: el que ante el juicio de Dios es consciente de su culpa, no puede empeñarse e insistir en la culpa del otro, ni siquiera en la culpa del enemigo, pues a él mismo le amenaza el castigo de Dios:

«El que se venga, sufrirá venganza del Señor,
que llevará cuenta exacta de sus pecados.
Perdona a tu prójimo el agravio
y, cuando lo pidas, te serán perdonados tus pecados.
Hombre que a hombre guarda ira,
¿cómo del Señor pide curación?

25. Sobre los siguientes lugares del judaísmo, cf. A. Nissen, *Gott und der Nächste*, 308s.

De un hombre como él piedad no tiene,
¿y pide perdón por sus propios pecados?
El, que sólo es carne, guarda rencor,
¿quién expiará entonces sus pecados?» (Eclo 28, 1-5).

Ambos motivos se encuentran también en los evangelios. Piénsese solamente en las fantasías de venganza de Mt 10, 11-15, en donde, en abierta oposición al precepto del amor al enemigo, se amenaza a lugares hostiles con el castigo escatológico: ¡con un final que será peor que el de Sodoma y Gomorra! Pero precisamente porque semejantes motivos están presentes en la tradición de Jesús, su ausencia en el contexto del amor a los enemigos tiene que chocar más; especialmente en la redacción de Lucas, en donde casi habría que postularlos, de acuerdo con el contexto. A cada una de las bienaventuranzas dirigidas a los pobres, a los hambrientos, a los que lloran corresponden respectivamente a continuación unas lamentaciones contra los ricos, los hartos y los que ríen. Según esto, a la bienaventuranza final sobre los perseguidos correspondería una lamentación contra los perseguidores. Pero, en vez de esto, nos encontramos con una lamentación contra aquellos que no son perseguidos: «¡ay, si todo el mundo habla bien de vosotros! Eso es lo que hacían vuestros padres con los falsos profetas» (Lc 6, 26). El juicio escatológico, al que se refiere esta lamentación, no sugiere pensamiento alguno sobre el castigo de los enemigos, sino más bien aspectos críticos referentes a la propia conducta: si no se despierta ningún rechazo, es que el comportamiento ha sido falso. Es decir, que el segundo motivo, la «autocrítica como inhibición de la agresión y de la agresividad», se corresponde mucho más con las afirmaciones de los evangelios que el primero. En un pasaje central del sermón del monte se dice por cierto: «perdónanos nuestros pecados, así como nosotros perdonamos a los que nos deben» (Mt 6, 12). Este motivo, sin embargo, no aparece expresamente en conexión con el amor a los enemigos. Y esto es importante: aquí predomina una motivación positiva: la *imitatio dei*, la superioridad sobre otros, la esperanza del «agradecimiento» y la expectativa de un premio escatológico. No percibimos ninguna motivación negativa: un miedo ante el juicio o una amenaza de consecuencias futuras negativas. También esto confirma nuestra impresión: esos preceptos están sostenidos por una gran autoconciencia de tenor positivo, y son por consiguiente todo lo contrario de un ataque determinado por el resentimiento del débil contra el poderoso.

Por último, vamos a aludir a dos motivos que aparecen en el paralelo de la antigüedad más próximo al mandato del amor al

enemigo y que solamente en parte encuentran una correspondencia en el cristianismo primitivo. Se trata de las amonestaciones estoicas a hacer el bien a los adversarios[26], particularmente de las disquisiciones de Epicteto sobre el cínico:

> «Debe dejarse tratar como un perro y entre las patadas debe amar precisamente a los que le maltratan, como un padre de todos, como un hermano» (*dis.* III 22, 54).

Aquí encontramos dos motivos importantes: el motivo de la independencia del estoico ante el dolor externo y el motivo de un parentesco de todos los hombres. El motivo de la independencia es el tema de todo el párrafo sobre el verdadero cínico. El vive ejemplarmente la idea fundamental de Epicteto, la idea de que debemos concentrarnos en aquello de lo cual podemos disponer y que debemos liberarnos de aquello en lo que no podemos influir. Justamente depende de nosotros el sentirnos o no humillados por los insultos de otro (*ench.* 20); y si alguno nos maltrata, debemos aceptarlo como un ejercicio práctico para fomentar la independencia interior (*dis.* III 20, 9s). Este motivo de un control interior soberano lo encontramos insinuado solamente dos veces en el cristianismo primitivo. La renuncia a la propia defensa supone un dominio de los impulsos internos agresivos:

> «Apártate de los deseos carnales (y corporales). Si alguno te da una bofetada en la mejilla derecha, ofrécele también la otra, y serás perfecto» (Did 1, 4).
> «A aquel que te golpea en una mejilla ofrécele también la otra, y a aquel que te toma la camisa no le niegues tampoco tu manto. El que, en cambio, se encoleriza merece el castigo del fuego. A aquel que te obliga a acompañarle una milla acompáñale dos...» (Justino, *apol.* I 16, 1).

Por la composición se hace aquí patente que se reflexiona sobre los presupuestos psicológicos del amor a los enemigos y de

26. Junto a las citas aducidas, cf. Séneca, *de ira* II 32, 1; III 24, 2; *de otio* 1, 4. Sobre la comparación entre «el amor a los enemigos» de los estoicos y el de los cristianos primitivos, véase R. Bultmann, *Jesus* (GTB 17), Gütersloh ³1977 (= 1926), 77-84. La interpretación que hace Bultmann del amor al enemigo como el momento cumbre del vencimiento propio (p. 79) no es, sin embargo, del todo adecuada: justamente ese motivo falta en los textos cristianos primitivos. Como crítica a esta interpretación de Bultmann véanse las observaciones atinadas, a mi juicio, de L. Schottroff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition Mt 5, 38-48/Lk 6, 27-36*, en *Jesus in Historie und Theologie. Festschrift H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 197-221.

la renuncia a la propia defensa: para eso las pasiones y la ira deben ser dominadas. El motivo aparece muy rara vez y sólo insinuado.

El segundo motivo estoico está en una cierta tensión con respecto al primero: la exigencia de independencia frente a todos los demás hombres queda equilibrada por la conciencia de una profunda unión de todos los hombres, incluidos también los enemigos. El atormentado cínico debe comportarse frente a sus torturadores como un padre o como un hermano. Bien marcado aparece este motivo en Marco Aurelio:

> «Por la mañana temprano no dejes de decirte: hoy me tropezaré con algún hombre molesto, con algún ingrato, con algún provocativo, con otro doloso, con otro envidioso, con otro intratable; todos estos vicios les vienen de la ignorancia del bien y del mal. Pero yo, que he reconocido que la esencia del bien consiste en lo honesto, la del mal en lo torpe, y que asimismo conozco cuál es la naturaleza del que falta (contra mí), es decir, que es mi pariente, no por un vínculo común de sangre y semen, sino porque participamos de un mismo espíritu y de un mismo origen divino, bien sé que ninguno de estos puede perjudicarme, puesto que ninguno puede precipitarme en la infamia. No puedo tampoco enojarme contra quien es mi pariente, ni ser enemigo suyo. Porque estamos destinados a la colaboración, así como los pies, las manos, los párpados, las filas de dientes superiores e inferiores. Por tanto, es cosa contra naturaleza que nos ofendamos unos a otros. Nos perjudicamos mutuamente cuando nos enfadamos los unos con los otros y nos rechazamos» (2, 1; cf. además 9,27).

En ninguna parte del cristianismo primitivo aparece el amor a los enemigos fundamentado por el recurso a un parentesco de todos los hombres basado en su naturaleza. En el cristianismo primitivo sólo aparece una igualdad ante Dios, que hace salir el sol igualmente sobre buenos y malos.

Podemos hacer ya el resumen de la primera parte. Mateo subraya claramente el motivo de la imitación. Este incluye una superioridad de tipo social. El que es «hijo de Dios» por la *imitatio dei* es así más que aquellos que no son «hijos de Dios». En este sentido, el motivo de la imitación y el motivo del contraste están íntimamente relacionados, prescindiendo del hecho de que el contraste con respecto a los paganos y publicanos, a los fariseos y los letrados puede entenderse como una imitación «negativa». Imitación de Dios significa precisamente no-imitación de otros grupos humanos. Ambos motivos encierran una cierta asimetría, ambos ven el valor del comportamiento exigido en ese mismo comportamiento.

Lucas lo ve de modo diferente. En él son precisamente las consecuencias del comportamiento las que juegan el papel decisivo. Lucas subraya con claridad a ese respecto los motivos de reciprocidad: agradecimiento y premio escatológico, reconocimiento humano y divino son buscados y esperados como el equivalente del comportamiento exigido. El que ama y perdona está remitido básicamente a un eco de su amor y de su perdón, aun cuando de hecho falte con frecuencia. En Lucas aparece aquí una insistencia en la simetría. Y ahora se plantea la pregunta si detrás de estas diversas estructuras de motivación aparecen diferentes estructuras sociales.

2. *El lugar social del amor al enemigo y de la renuncia a la violencia*

No se puede determinar lo que significan el amor al enemigo y la renuncia a la violencia, si se prescinde de la situación social en la que fueron mandadas y practicadas esas exigencias. Ahora bien, desde el primer momento aparece claro que las tradiciones mateanas y lucanas están asentadas en diferentes ámbitos histórico-religiosos y que en el trasfondo están dos tipos diferentes de justicia[27]: una justicia basada en una relación asimétrica entre superior e inferior —una *iustitia salutifera*, que reclama la ayuda del más fuerte al más débil y que procede de antiguas tradiciones orientales—, y un tipo occidental de justicia, que insiste en el establecimiento de la simetría y de la reciprocidad entre iguales: la *iustitia distributiva*. Ambos tipos se fundamentan en experiencias sociales diferentes: la primera, en las de la monarquía oriental; la segunda, en las de la república helenista.[28]

Pero con esto hemos dicho todavía muy poco. En los sinópticos quedan trascendidos ambos tipos de justicia: el amor asimétrico a los enemigos es exigido ahora al menos poderoso. Debe adoptar una postura de soberanía regia y conceder el perdón desde una conciencia de superioridad interna. La virtud del poderoso y del rey, que consiste en ayudar al débil, se invierte ahora: precisamente el perseguido asume el papel regio del «hijo de Dios».

Pero también se modifica el *ethos* helenístico de reciprocidad. El amor al enemigo consiste precisamente en que se acepta la posi-

27. Cf. la contraposición en H. Hasenfratz, *Die Rede von der Auferstehung*, 212-226.

28. Cf. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Groningen 1939, 418s.

bilidad de una falta de reciprocidad entre los hombres. El amor unilateral a los enemigos no queda restringido por la regla de oro, sino, más bien, radicalizado: la regla de oro nos deja claro que aquí no se trata de un *ethos* particular, sino de un comportamiento que se espera fundamentalmente de todos y de cada uno.

Según esto, la referencia a estos dos tipos diferentes de justicia y a su trasfondo social diverso nos aclara bien poco. Ambos tipos están unidos y modificados. Tenemos que preguntarnos más concretamente por el *Sitz im Leben* del amor a los enemigos y de la renuncia a la violencia. De inmediato salta a la vista que es muy diferente bajo el punto de vista ético el que un vencedor deba «amar» a su enemigo sometido y renuncie a la venganza o el que un vencido asuma esta actitud. L. Schottroff en un trabajo fundamental ha desarrollado consecuentemente esta idea y ha encuadrado los paralelos de la antigüedad en una tipología convincente, en una tipología cuyo criterio diferenciador es el «*Sitz im Leben*». La renuncia a la venganza, la moderación frente a los enemigos o incluso el comportamiento amistoso y benévolo para con ellos se pueden fijar, según eso, en tres contextos diferentes:[29]

1) El hombre sometido debe ser un hombre sin bilis (ἄχολος). Tiene que aceptar —sin duda, por cordura— la situación dada. Frecuentemente es «poco conveniente vengar la injusticia» (Séneca, *de ira*, II 33, 2). Y no es ninguna contradicción el que la antigüedad pueda, al mismo tiempo, censurar el sometimiento a una situación como expresión de una actitud de esclavos: abiertamente se distinguían diferentes pautas de comportamiento para esclavos y para libres (cf. Séneca, *de ira*, II 34, 1).

2) El que es superior renuncia a la venganza. Atendiendo a esto, escribe Séneca: «no es lo mismo de honorable el pagar la injuria con injuria que, en el caso de favores, el pagar la bondad con bondad. En el último caso es vergonzoso dejarse vencer, en el primero, vencer. Existe una palabra inhumana considerada, por supuesto, como justa: venganza. Y el desquite no se diferencia mucho de la injusticia, a no ser en el turno de sucesión» (*de ira*, II 32, 1).

3) El filósofo prefiere padecer la injusticia a cometerla. El modelo supremo es Sócrates (Platón, *Critón* 49as). El filósofo está por encima de la jerarquización de la sociedad, no se deja clasificar ni claramente abajo ni arriba. Muchas anécdotas ilustran su soberanía frente a las injurias:

29. L. Schottroff, *Gewaltverzicht*, 207-213. Quede aquí expresamente señalada mi deuda a este trabajo con respecto a sugerencias decisivas.

«Una vez que Aristócrates había pisado a Sócrates, éste no se vengó ni le censuró más que diciendo a los transeúntes: este hombre está enfermo de la enfermedad de los mulos. Y Platón, al amenazarle uno: te voy a matar, se volvió hacia él y le dijo con tono amenazador: yo te devuelvo la calma a ti» (Temistios, περὶ ἀρετῆς 46).[30]

Y ahora tenemos que preguntarnos en qué lugar hay que clasificar a los grupos cristianos primitivos que aparecen tras la renuncia a la violencia y tras el amor a los enemigos. Ahí hay que distinguir entre las comunidades de Mateo, de Lucas y los grupos que aparecen detrás de la tradición de dichos (incluida la fuente de los dichos = Q). Como conclusión deberemos preguntarnos por el Jesús histórico.

a) *Las comunidades de Mateo*

Mateo colocó la renuncia a la violencia y el amor a los enemigos la una al lado del otro, como dos exigencias separadas, enunciadas las dos en forma antitética. Pero también en él ambos preceptos están estrechamente unidos. Esto aparece por la estructura de la serie de antítesis[31]. Encontramos dos veces la fórmula larga de introducción: «habéis oído que se dijo a los antiguos» (5, 2 y 5 33), que divide la serie de antítesis en dos grupos iguales, una división que está subrayada también por el πάλιν introductorio de 5, 33. En ambos grupos las dos últimas antítesis están en íntima conexión tanto en la forma como en el fondo. Ambas comienzan con una fórmula abreviada de introducción. Ambas tratan de temas relacionados: del adulterio y del divorcio por una parte, y por la otra, de la renuncia a la violencia y del amor a los enemigos. No se puede deducir, por tanto, desde la independencia de la renuncia a la violencia y del amor a los enemigos que ambos no estuvieran profundamente unidos en su contenido.

El análisis de la estructura es también significativo bajo otro punto de vista. El primer grupo de antítesis está formulado casuísticamente: al πᾶς + participio sigue siempre una declaración de

30. Temistios vivió hacia los años 317-388 d.C. Su discurso «sobre la virtud» ha sido traducido por J. Gildemeister - F. Bücheler en RMP NS 27 (1872) 348-462, cita en la p. 461. Se trata aquí de una colección de anécdotas antiguas. Plutarco (*de cohib. ira* 14) nos cuenta la última anécdota también de Euclides; el mismo Temistios la atribuye a Sócrates en otro pasaje (7, 95a).

31. Sobre esto cf. R. Guelich, *The antithesis of Matthew 5, 21-48: traditional and/or redactional?*: NTS 22 (1975) 444-457. Además, G. Strecker, *Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5, 21-48 par)*: ZNW 69 (1978) 36-72.

culpabilidad. No se dice lo que se exige positivamente. Se constata sólo el comportamiento reprobado. El segundo grupo de antítesis está, por el contrario, formulado apodícticamente: el comportamiento exigido se enuncia de modo positivo por medio de infinitivos e imperativos. Mientras que el primer grupo de antítesis se dirige a todos (πᾶς), el último se refiere a un grupo concreto. La segunda persona del plural, que, exceptuando la fórmula de encabezamiento «pero yo os digo...», no aparece en absoluto en la primera parte, se acumula ahora en la segunda. Todos los preceptos o están formulados en infinitivo dependiendo de un λέγω ὑμῖν (y así están en segunda persona del plural), o se formulan directamente en la segunda persona del plural (5, 44.46.47.48; 5, 37). Desde ahí se puede concluir: las aseveraciones de culpabilidad, formuladas negativamente, valen para todos, mientras que los preceptos positivos se refieren marcadamente a un grupo muy concreto.

Nuestro cometido consiste entonces en iluminar la situación de ese grupo, partiendo de las particularidades mateanas: hay que detectar la situación de las comunidades de Mateo a partir de las frases que Mt tiene por encima de Lc, o desde otros rasgos que le caracterizan a él exclusivamente.

1) Mt tiene por encima de Lc esta exigencia: «a quien te fuerza a caminar una milla acompáñale dos» (Mt 5, 41); ἀγγαρεύειν, vocablo que proviene del persa, es un término técnico que designa las prestaciones obligadas en favor del estado. El único lugar paralelo, Mc 15, 21, se refiere a los soldados que obligan a Simón a la vuelta del campo a llevar la cruz de Jesús. Igualmente habla de soldados Epicteto, *dis.* III 1, 79:

> «Tú debes tratar a tu cuerpo como a un asno bien enfardelado, mientras esto te sea posible y permitido. Pero cuando se trate de la *aggareia* y lo coja un soldado, déjalo, no te opongas y no murmures. De lo contrario, recibirías muchos palos y además perderías el asno».

Los múltiples paralelos rabínicos[32] hablan también de prestaciones estatales obligatorias. Especialmente a los romanos apunta el extranjerismo μίλιον, que solamente aparece en este lugar en el nuevo testamento en sustitución del ordinario στάδιον[33]. Todo esto nos

32. Cf. P. Fiebig, *ἀγγαρεύω*: ZNW 18 (1917/18) 64-72; Id., *Jesu Worte über die Feindesliebe*: ThStKr 91 (1918) 30-64, p. 51s.

33. Cf. W. Bauer, *Wörterbuch*: μίλιον. La medida de longitud στάδιον se encuentra, por el contrario, en Mt 14, 24; Lc 24, 13; Jn 6, 19; 11, 18; Ap 14, 20; 21, 16. Es curioso que precisamente aquí aparezca un extranjerismo latino.

lleva a la suposición siguiente: en la situación de las comunidades de Mt eran un problema actual las prestaciones a que obligaban los romanos (es decir, los soldados romanos).[34]

2) Los cuatro ejemplos de reacción pacífica ante la injusticia reciben en Mt una introducción común: «no hagáis frente al que os agravia» (Mt 5, 39). Los siguientes ejemplos, claro está, piden más que una renuncia a plantar cara. Exigen que se conceda voluntariamente al adversario más incluso de lo que pide. Exigen una complacencia paradójica. El texto de Mt indica este «más»: después del precepto de la renuncia a hacer frente al adversario, los siguientes ejemplos están introducidos por un «pero» (ἀλλά). La exigencia negativa de no oponer resistencia queda así completada y superada por un precepto positivo[35]. Así, no se ha pensado tampoco en Mateo en un simple someterse pasivo. Pero, de todos modos, resulta característico que nombre en primer lugar la renuncia a la resistencia[36]. Y entonces podemos preguntar si esto no responde a la situación de un pueblo subyugado. Se trata de la misma situación que tiene en cuenta Josefo en su «Guerra judía» (apr. 75-79 d.C.), para poner en guardia a los judíos y a los restantes pueblos orientales ante una resistencia contra el pueblo romano. El pone su pensamiento en boca del rey Agripa II en un gran discurso antes del estallido de la guerra:

> «Hay que intentar pues ganarse a las autoridades y no enojarlas. Pero si exageráis las pequeñas faltas con vehementes insultos, entonces, cierto, dejáis al descubierto ante vosotros mismos a los así injuriados, pero lo único que conseguís es que ahora os arruinen abiertamente con el mal que hasta ahora os hacían sólo de una manera secreta y recatada. No hay cosa que tanto detenga los golpes como el aguante paciente, y la

34. Sigo aquí los importantes argumentos de P. Hoffmann, en P. Hoffmann V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (QD 66) Freiburg 1975, 147-167. Se pregunta con razón en la p. 158: «¿aportan estos cambios una respuesta a la penosa situación existente después de la derrota de la rebelión judía?».

35. Con razón P. Hoffmann, *o.c.*, 159: «estas sentencias no invitan única y exclusivamente al aguante, sino, y esto es precisamente lo que dificulta su interpretación, a una actividad paradójica».

36. La renuncia a la resistencia no hay que limitarla solamente al terreno de lo jurídico, como subraya con razón Ch. Burchard, *Versuch*, 424, nota 62. Solamente uno de los casos concretos puede interpretarse como renuncia al derecho. En general, no se pueden asumir todos los casos concretos bajo la fórmula «renuncia a la resistencia»; antes por el contrario aquí se alude en cada caso a algo que trasciende esa renuncia. Por eso no se considera tampoco como algo totalmente fuera de lugar el último ejemplo, la exhortación a dar, aun cuando no tenga nada que ver con la renuncia a oponer resistencia frente al mal o frente al malo.

> resignación de las víctimas llega a producir una transformación en los verdugos. Suponiendo que los administradores romanos sean en verdad intolerablemente duros, eso no quiere decir que todos los romanos y el emperador mismo sean injustos con vosotros; y es contra ellos contra los que vais a hacer la guerra» (*bell.* 2, 350-352).

Es imaginable ciertamente que en el trasfondo de las exhortaciones mateanas a no oponer resistencia esté la misma situación en atención a la cual Josefo pronuncia estas palabras. La diferencia estriba en que Mt no piensa sólo en una resignación, sino en una reacción paradójica. El sentimiento general latente en el trasfondo podría sin embargo ser el mismo.

3) Una particularidad más del texto de Mateo es la formulación antitética, que enfrenta el nuevo *ethos* a un rígido *jus talionis* y al odio al enemigo. También aquí es lícito preguntar si la guerra y la postguerra no ofrecieron abundante material ilustrativo del sentimiento de venganza y del odio a los enemigos. También podemos preguntarnos si esta guerra no difundió e incrementó el prejuicio de que los judíos odiaban a los restantes pueblos. Tácito, al menos, da una expresión elocuente de este prejuicio:[37]

> «Moisés, a fin de asegurarse un pueblo en la posteridad, fundó unos ritos nuevos y contrarios al resto de mortales... Hacia ellos mismos, fidelidad plena, misericordia siempre dispuesta, pero contra todos los demás, odio hostil» (*hist.* 5, 4 y 5).

Si lo comparamos con las expresiones de Mt, vemos que tienen el mismo tenor: en las relaciones de unos con otros está en vigor el mandamiento del amor, pero el enemigo puede ser odiado, y todo esto, a partir de la ley de Moisés. Si las comunidades de Mt se distancian en este punto de los fariseos y de los escribas, se distancian también y al mismo tiempo de los prejuicios que se le colgaban sin más a un pueblo subyugado.

4) Por último, hagamos también mención del paralelismo entre Mt 5, 44s y 5, 9: «amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para que os hagáis hijos de vuestro Padre del cielo» (5, 44s). Esta misma promesa está unida en 5, 9 a la palabra clave «paz»: «dichosos los que trabajan por la paz, porque ésos serán llamados hijos de Dios». Aquí como allí está en la base el concepto

37. Ch. Burchard, *Versuch*, 425, nota 65, pienta que Mt 5, 44 está «bajo el influjo de un *topos* no precisamente amistoso para con los judíos, como lo formula Tácito, *hist.* 5, 5».

sapiencial del hijo de Dios de tipo ético, sea como grandeza presente (5, 44s), sea como don escatológico (5, 9). De nuevo se plantea la pregunta si este compromiso por la paz no hay que entenderlo como algo concreto: construir la paz y el amor a los enemigos se complementan; ambas acciones están ligadas al título de hijo de Dios. ¿No iba a tener validez la paz también con respecto a los enemigos?, ¿pudo significar el amor a los enemigos, entre otras cosas, el compromiso por la paz en el tiempo posterior a la guerra judía?[38]

Estas cuatro observaciones aquí reunidas permiten, a mi juicio, la hipótesis de que las formulaciones mateanas de la tradición del amor a los enemigos son el precipitado de las experiencias de la guerra judía y de la postguerra[39]. A partir de esa situación se pueden comprender perfectamente todas las particularidades de Mt —con esto no queremos decir que éstas sean siempre redaccionales—. Mt reproduce, más bien, las tradiciones de las comunidades judeo-cristianas. Y en estas comunidades se elaboró la situación de un pueblo subyugado y humillado con la ayuda de la tradición del amor a los enemigos. La asimetría en la motivación del amor a los enemigos y de la no-violencia, que se puede observar en Mt, tendría una cierta correspondencia en las relaciones sociales reales: también éstas eran asimétricas, eran relaciones entre vencedores y vencidos. Entonces, sería importante esto: las tradiciones de Mt, como reacción a esta situación opresora, serían la expresión de la conciencia de estar por encima de esa situación, por medio de la no-violencia y del amor al enemigo, y de ser así superiores a los adversarios, los paganos. Se comprende entonces que se mire a éstos con superioridad: es diferente desde el punto de vista ético el que uno mire con superioridad a

38. P. Fiebig, *Jesu Worte über die Feindesliebe*, 37s señala con razón que el texto de Mt 5, 43-48 se refiere a los enemigos nacionales: «"Publicanos" y "paganos", que se utilizan aquí como contraste, eran ciertamente los enemigos nacionales de los judíos» (p. 38). Ahora bien, siguiendo a J. Dupont, *Les béatitudes* III, Paris 1973, 633-664, se relacionan entre sí los dichos referentes al amor de los enemigos y a los constructores de la paz (Mt 5, 43s y 5, 9), y si en el amor a los enemigos se piensa también en los enemigos nacionales de los judíos, la conclusión es clara: el construir la paz tampoco se refiere exclusivamente al ámbito privado. Es más que el simple amor al prójimo o la simple misericordia (Dupont piensa diferente: p. 644-654). ¿No apunta a eso el título de hijo de Dios, es decir, la generalización de las antiguas tradiciones mesiánicas? Tarea del rey es precisamente crear la paz. Εἰρηνοποιός está testificado sobre todo como atributo del poderoso (W. Foerster, ThWNT 2, 417s). Este cometido es ahora obligación de todos. Cf. H. Windisch, *Friedensbringer - Gottessöhne*: ZNW 24 (1925) 240-260.

39. Esta tesis, que yo sepa, fue defendida por primera vez por P. Hoffmann, *Jesus von Nazareth*, 147-167, sobre todo 158s.

aquellos que sin más le son inferiores, o el que el sometido conserve su dignidad sabiéndose interiormente superior al vencedor. La idea de Dios, que está por encima de buenos y malos, prohíbe el hacer a esta postura sospechosa de resentimiento.

La interpretación aquí esbozada de los textos mateanos en referencia a un *Sitz im Leben* concreto puede apoyarse en otras indicaciones del evangelio de Mateo. Las tradiciones contenidas en él rechazan con absoluta claridad la revolución judía: el asesinato cometido por los zelotes en la persona del acomodado ciudadano jerosolimitano Zacarías ben Baruch es duramente criticado por Mt 23, 35[40]. Los insurrectos son denigrados con el nombre de «asesinos» (Mt 22, 7). Inversamente, la imagen del mesías en Mt es totalmente apolítica, por no decir «antizelote»[41]: el mesías «no altercará, no gritará, no voceará por las calles...» (Mt 12, 19s = Is 42, 1s). Llega montado en un asno, sin poder (Mt 21, 5 = Zac 9, 9). Es hijo de David, pero no se caracteriza por sus ambiciones políticas, sino por sus curaciones milagrosas (Mt 12, 23; 9, 27; 15, 22)[42]. Como ocurre siempre en Mt: las tradiciones mateanas están influenciadas de múltiples maneras por la situación del judaísmo después de la catástrofe del año 70 d.C.

b) *Las comunidades de Lucas*

Hemos visto ya cómo Lucas pone el acento en una reciprocidad ideal, que debe convertirse en la norma de comportamiento real, aun cuando el otro no se atenga a esta norma[43]. En cualquier

40. Cf. las investigaciones de O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen 1967, 33-40: solamente la versión de Mateo piensa tal vez en el asesinato de Zacarías ben Baruch. Lucas se refiere más bien a Zacarías ben Yóyada (2 Crón 24, 20-22).

41. P. Hoffmann, *o.c.*, 163: «Mateo se encontraba al parecer bajo la impresión del fracaso catastrófico de la rebelión mesiánica contra Roma, y por eso en su evangelio, en contraste consciente con el ideal mesiánico zelote, presenta a Jesús como el mesías de la humildad y de la dulzura, de la no-violencia y de la búsqueda de la paz, de la autohumillación y de la bondad...». Aquí ante todo podemos encontrar ese ideal de mesías no político a cuyas tradiciones se ha referido K. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments*: NTS 20 (1973) 1-44; Id., *Zum Problem der Messianität Jesu*: ZThK 71 (1974) 1-30.

42. Cf. sobre este tema Chr. Burger, *Jesus als Davidssohn* (FRLANT 98), Göttingen 1970, 72s.

43. A. Dihle, *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Göttingen 1962, 113s señala con razón la tensión existente entre la ética de la reciprocidad y el amor a los enemigos. Por esta causa pretende interpretar la regla de oro de Lc 6, 31 de una manera indicativa. Pero en ese caso se tendría que haber resaltado por medio de partículas correspondientes la

caso, Dios se ocupará de un equiparamiento. Si nos preguntamos por la situación social latente tras esta variante de la tradición del amor a los enemigos, tendremos que partir de las particularidades de Lc: de la conceptualidad helenística y de la problemática del préstamo de dinero, puesta de relieve en Lc.

Es llamativo el hecho de que Lc exprese las exigencias éticas de Jesús con la ayuda de tradiciones y de conceptos de la ética popular helenística[44]: la regla de oro fue formulada en la sofística de finales del siglo V, irrumpió en el judaísmo en el siglo II (Aristeas 207; Tob 4, 15) y aparece en Mateo como resumen «de la ley y de los profetas» (7, 12). Lucas propone esta regla como declaración general, no como una tradición específicamente judía. Es naturalmente difícil decidir si era consciente de que se trataba de una regla general. Pero ya que en otro pasaje utiliza conscientemente conceptos helenísticos (cf. el discurso del Areópago: Hech 17, 22s), entonces parece el más indicado para suponerle capaz de esa conciencia. Y además y sobre todo, precisamente en el contexto de la exigencia del amor a los enemigos se sirve de conceptos de la ética helenística: καλῶς ποιεῖν y ἀγαθοποιεῖν (6, 27.33.35) y χάρις (6, 32.33.34). Lo decisivo es: consciente o inconscientemente las comunidades de Lc apelan a normas generales: el *ethos* cristiano puede competir con el mundo.

Hay que añadir una segunda particularidad de Lucas: el realce del préstamo de dinero[45]. En primer lugar, él matiza de una forma diferente a Mt: «dale *a todo* aquel que te pida» (Lc 6, 30). Añade a Mt la exigencia de no reclamar la devolución[46]. Además aborda

oposición al contexto, de carácter imperativo. La tensión se esfuma, sin embargo, cuando se sostiene que la norma del propio comportamiento fáctico no debe ser el comportamiento fáctico de los demás, sino el comportamiento ideal que se espera de los otros. De aquí se concluiría lo siguiente: en el fondo lo que se espera de los demás también es el amor a los enemigos, la renuncia a la venganza y la renuncia a la devolución de lo prestado. Esto desde luego no estaba excluido en principio: en la antigüedad se conocía una superación tanto gradual como en el terreno de los principios de la idea de represalia, como ha demostrado A. Dihle en su obra fundamental (p. 41s; 61s). La norma ética existía, aunque el comportamiento fáctico, como suele suceder, quedase atrás.

44. Cf. W. C. v. Unnik, *Motivierung, passim.*

45. Para lo que sigue, véanse los importantes argumentos de W. Stegemann, en W. Stegemann - L. Schottroff, *Jesús de Nazatet, esperanza de los pobres*, Salamanca 1981, 211-217.

46. Ambas divergencias, sin embargo, se encuentran también en Did 1, 5. Pero queda por dilucidar si por esta razón hay que suponer una dependencia de Lucas (H. Köster, *Synoptische Überlieferung*, 230s) o variantes independientes de la tradición (H. Th. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* [WUNT 9], Tübingen 1968, 82, 94).

el tema en tres pasajes, sin que se puedan encontrar paralelos en Mt. Así en la tercera pregunta retórica: «y si prestáis sólo a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué clase de reconocimiento tenéis? También los pecadores se prestan unos a otros con intención de recibir lo mismo» (Lc 6, 34). Por analogía con las dos primeras preguntas retóricas, se esperaría: ¡no prestéis solamente a aquellos que os prestan!, pero, conforme al sentido, leemos: ¡no prestéis solamente a aquellos de los que esperáis volver a recuperar lo prestado! Es decir, aquí no se piensa en un prestar recíproco[47]. Más bien, aquí se abre paso el hecho elemental de que aquellos que pueden prestar son raramente aquellos que, por su parte, toman prestado.

Lucas repite en 6, 35 la exhortación del amor a los enemigos. A pesar de reasumir 6, 27s, no repite todo lo de este texto: no se dice nada de bendecir y de rezar por los enemigos. En lugar de esto, se habla de nuevo del préstamo de dinero.

Pero no basta con esto, Todavía una tercera vez resalta este problema, por encima de Mateo[48]. Este escribe en 7, 1: «no juzguéis, para que no seáis juzgados. Porque os van a juzgar como juzguéis vosotros, y la medida que uséis la usarán con vosotros». Aquí no se habla en absoluto de problemas económicos. Todo lo contrario en Lucas. Después del mandamiento de no juzgar a los demás, prosigue:

> «Perdonad (la deuda), y seréis perdonados.
> Dad, y se os dará.
> Una medida generosa, colmada, remecida, rebosante
> os darán en vuestro regazo.
> Pues la medida que uséis la usarán con vosotros» (Lc 6, 37s).

Lucas realza con cuatro adjetivos la medida que se va a recibir. Esta medida no es la norma de juicio, sino la medida para la devolución de aquello que se ha dado (cf. la interrelación de δίδοτε, δοθήσεται y δώσουσιν).

47. El motivo del préstamo recíproco se puede documentar en otros lugares: cf. Eclo 29, 1s, donde se hace la siguiente promesa al que presta: «y así en toda ocasión encontrarás lo que necesitas» (29, 3); Atenágoras, *leg.* 12, 3: «si amáis a los que os aman y prestáis a los que os prestan, ¿qué recompensa tendréis?». Si Lucas no recoge esta formulación, tan próxima al contexto, es ciertamente porque no piensa en un préstamo recíproco. De otro modo, I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, 257-267, sobre todo 263.

48. La transformación de este pasaje se debe a Lucas. Así, con razón, W. Stegemann, *o.c.*, 216s. De otro modo, H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 363: Mateo elaboró una idea unitaria, colocó en el centro el tema del juicio y dejó de lado todo lo demás.

No hay lugar a dudas: en las comunidades de Lucas el amor a los enemigos y los problemas de dinero están estrechamente unidos. Ya Eclo 29, 6 dice que el deudor se convierte en enemigo (ἐχθρός) y devuelve maldiciones e insultos; Eclo 4, 3 habla de la ira de aquel a quien se le niega lo que pide. Lucas, a diferencia de Mateo, no piensa por tanto en el «enemigo nacional». Pero lo que aparece aquí como «enemistad privada» es en última instancia resultado de las diferencias socioeconómicas. Lucas tiene, como es sabido, una clara sensibilidad para captar las tensiones condicionadas por lo socioeconómico. Así lo demuestran sus relatos sobre la disputa entre helenistas y hebreos (Hech 6, 1-6) y sobre los disturbios de Efeso (Hech 19, 23s). Se trata ahí tanto de tensiones surgidas dentro de las comunidades como de tensiones entre cristianos y no cristianos.[49]

Pero no es Lucas el único en relacionar estrechamente la problemática del préstamo de dinero y el amor a los enemigos. Una relación semejante aparece en la *Didajé*[50]. Pero aquí el acento se carga en otro aspecto: cuando a uno se le ha sustraído algo, no debe exigir su devolución; no se cuenta con el poder para ello (1, 4). No se trata aquí evidentemente de personas ricas y de influencia. En la exigencia de dar a todo el que pide sin exigir devolución se pone el acento en un duro ¡ay! contra aquellos que reciben sin tener necesidad, es decir, contra los farsantes que piden limosna. Puesto que no existe posibilidad alguna de exigirles la devolución de una limosna, tanto más enérgicamente se les amenaza con el juicio escatológico, en el que tendrán que devolver todo hasta el último cuadrante (1, 5). La exigencia conclusiva llega incluso a transformar en lo contrario la deseada generosidad desbordante para con cualquier persona (1, 5): «que tu limosna sude en tus manos hasta que sepas a quién se la das» (1, 6). En Lucas es distinto:

49. W. Stegemann, *o.c.*, 217 lo limita, por el contrario, a las relaciones intracomunitarias: «Lucas refiere por tanto la exigencia del amor a los enemigos al comportamiento caritativo de los cristianos entre sí». Pero Lucas señala expresamente que se debe dar a toda persona (6, 30); esto lógicamente incluye también a los no cristianos. Además 6, 29 piensa en un atraco, y esto es difícil de suponer entre cristianos. Lucas formula el mandato de modo completamente general. Esto no excluye, sin embargo, que en el trasfondo estén situaciones sociales del todo concretas. En ese sentido, considero adecuada la interpretación histórico-social de W. Stegemann: Lucas recomienda a los cristianos ricos que se preocupen en sus comunidades de crear una igualdad de tipo social. Este problema bien pudo preocupar a Lucas. Pero, según su intención expresa, formula preceptos del todo generales.

50. Sobre esto, cf. J. P. Audet, *La Didachè. Instructions des apôtres*, Paris 1958, 268s.

se dirige a comunidades en las que los hombres se prestan dinero; su problema no es la limosna a un mendigo, sino el crédito a uno que es más pobre (la palabra-clave «prestar» falta en la *Didajé*). Lucas supone hombres que prestan y que pueden prestar y que después deben renunciar a exigir la devolución.[51]

Se pueden combinar bien ambas observaciones, el recurso a los motivos de la ética helenística de la reciprocidad y la llamada a los cristianos que hacen donaciones o que prestan dinero: las comunidades lucanas representan un cristianismo que alcanza también a los más altos estamentos, y por esta razón puede presentarse ante el medio ambiente con la pretensión de una equivalencia fundamental. Esta autoconciencia configura toda la obra de Lucas. Voy a aludir a un solo rasgo: el proemio presenta el escrito como una obra literaria con pretensiones, que quiere competir con obras literarias y que por tanto adopta las costumbres literarias al uso. Al mismo tiempo, la obra está dedicada a un «excelentísimo Teófilo», seguramente miembro de la alta sociedad[52]. Por tanto, en Lucas se da una situación social muy distinta a la del evangelio de Mateo. Aquí no aparece para nada la problemática referente a un pueblo subyugado. Al rasgo simétrico de la motivación del amor a los enemigos corresponde una simetría social mayor en la relación entre los cristianos y el medio ambiente.

c) *Los portadores de la tradición de dichos*

Lucas y Mateo recogen una tradición común, probablemente se trata de una misma fuente escrita, aun cuando no todas las diver-

51. Es discutible si está permitido (cf. la interpretación de W. Stegemann, *o.c.*, 141s.156.211) valorar sociológicamente el cambio de destinatarios en el sermón de la llanura (6, 20s se dirige a los discípulos, 6, 27s, a todos los oyentes). Hay naturalmente una explicación mucho más sencilla: las bienaventuranzas se dirigen a los discípulos (Lc 6, 20-23), las lamentaciones, por el contrario, a los ricos y los hartos (6, 24-26). Después de esto, Lucas se vuelve de nuevo hacia los discípulos. Los ricos y los hartos no son ciertamente los destinatarios adecuados del precepto del amor a los enemigos. Y entonces no habría que suponer ningún cambio de destinatarios entre 6, 20s y 6, 27s. Más bien, después de un cambio de destinatarios en v. 24s, Lucas se dirige de nuevo a los destinatarios primeros.

52. Lucas indica con un cierto orgullo que también pertenecen a la comunidad miembros de los estamentos altos de la sociedad. Junto a Teófilo, hay que nombrar a Juana, esposa de Cusa, un administrador de Herodes Antipas (Lc 8, 3), Menahem, persona de confianza de éste (Hech 13, 1), el centurión Cornelio (Hech 10, 1s), Dionisio, un miembro del tribunal ateniense (Hech 17, 34), etc. Cf. M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, Stuttgart 1973 (trad. cast.: *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo*, Bilbao 1983), 69.

gencias entre Lucas y Mateo puedan ser consideradas como cambios redaccionales, sino que hay que suponer un influjo de variantes independientes dentro de la tradición[53]. Precisamente por eso, se puede considerar la tradición de dichos común a Mateo y Lucas como un estrato unitario de tradición originario de la Palestina de antes de la guerra judía. Por una parte, aparece aún claro el trasfondo lingüístico semita (de ahí que sea probable una localización en Palestina); por otra parte, no se supone todavía la destrucción del templo (de ahí que sea posible una datación antes del año 70 d.C.)[54]. Para descubrir el *Sitz im Leben*, disponemos de tres procedimientos de inferencia: uno analítico, uno constructivo y otro comparativo.

1) El procedimiento analítico de inferencia obtiene, a partir de los textos a analizar, indicaciones de un supuesto *Sitz im Leben*, anterior aún al empleo de estos textos en las comunidades de Mt y de Lc. No se llega ahí, por de pronto, más que a suposiciones. Con todo, Lc 6, 29 alude a un contexto muy concreto: «al que te pegue en una mejilla preséntale la otra; al que te quite la capa déjale también la túnica». Aquí Lucas piensa claramente en un atraco; el ladrón se apodera primero de la capa y después de la túnica. Mateo, que piensa en un proceso jurídico, tiene el orden inverso. Un atraco normalmente tiene lugar en plena calle, es decir, Lucas tiene ante sus ojos la situación del ambulante y del viajero. De esta forma, podría darnos el sentido tradicional: a él le importa, por cierto, otro problema, el problema del préstamo de dinero.

En lo que respecta a Mateo, podríamos preguntarnos si la exhortación «a quien te obligue a caminar una milla, acompáñale dos» (Mt 5, 41) no es mucho más comprensible puesta en boca de cristianos itinerantes. Falta, por cierto, la alusión a los animales de carga,

53. No podemos entrar aquí en la discusión sobre la fuente de los *logia* (Q). El argumento más importante a su favor ahora como siempre es la secuencia de los dichos en Mt y Lc. Me resulta enigmático, sin embargo, el que se pretenda explicar las diferencias entre Mt y Lc sin el influjo de variantes independientes de la tradición. T. Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas* (MSSNTS 14), Cambridge 1971 lo ha hecho así, aceptando el influjo de variantes de la tradición en el trabajo redaccional de Lucas. Pero me resulta aún mucho más enigmático cómo se puede distinguir todavía entre tradición y redacción en la fuente de los *logia*, que se puede reconstruir únicamente de una manera muy hipotética.

54. La profecía contra el templo de Lc 13, 34s/Mt 23, 37s presupone que el templo no había sido destruido todavía: aquí se amenaza únicamente con que será abandonado. No se puede precisar más sobre la datación de la fuente de los *logia*. Me resulta enigmático descubrir de dónde sacan algunos el que haya surgido hacia el año 50 d.C.

que tan gran papel desempeñaban en los trabajos coercitivos del estado[55], pero que no podemos suponerlos en el caso de los misioneros itinerantes. Con todo, la exhortación tiene también sentido para los cristianos sedentarios.

Aludamos además a la comparación del sol. Nos recuerda involuntariamente otra parábola de la naturaleza en la tradición de Jesús: los lirios del campo (Mt 6, 25-34). En ambos casos la naturaleza se propone como ejemplo para el comportamiento humano. En ambos casos una imagen originalmente pesimista se transforma. El hecho de que el sol luzca por igual sobre buenos y malos sería más bien un motivo para caer en la resignación ante la irracionalidad ética del mundo, en el que los buenos y los malos son frecuentemente tratados por igual[56]. Del mismo modo la despreocupación de los animales es más bien motivo de consideraciones pesimistas sobre el hombre, que tiene que ganarse el pan con esfuerzo[57]. Ambas imágenes, originalmente pesismistas, se transforman en positivas en la tradición de Jesús: los seguidores de Jesús pueden vivir tan despreocupados como los pájaros y los lirios, que no siembran, ni recogen, ni cosechan, ni trabajan ni hilan (Lc 6, 26.28). Aquí no se habla de los hombres que trabajan y, con toda certeza, tampoco de los que buscan trabajo[58]. Más bien, parece ser un privilegio de los seguidores el no tener que trabajar, puesto que Dios los mantiene: porque la búsqueda del reino de Dios es más importante que el trabajo. Se piensa pues en los carismáticos itinerantes cristianos primitivos. Y puesto que en la imagen del sol hay una transformación de una tradición más bien pesimista, lo mismo que en las imágenes

55. Cf. Epicteto, *dis.* IV 1, 79. P. Fiebig, *Jesu Worte über die Feindesliebe*, 52: «... "ἀγγαρεία significa muerte" era una frase frecuente entre los judíos y se refería a los animales requisados, que naturalmente no eran perdonados por los romanos».

56. Cf. P. Hoffmann, *Jesus von Nazareth*, 154. Sobre todo el predicador Salomón cavila sobre todos los sinsentidos que suceden bajo el sol (Ecl 1, 13; 2, 11.18.22, etcétera).

57. Cf. los paralelos rabínicos a Mt 6, 25s (Billerbeck I, 435s): «R. Simeón b. Eleazar (hacia el 190) decía: ¿Has visto acaso en tu vida a alguna fiera salvaje o a algún pájaro que haya ejecido alguna profesión? Y sin embargo son alimentados sin preocupaciones angustiosas; ¿y no han sido creados sólo para mi servicio? También yo he sido creado para servir a mi creador; ¿no debería también yo ser alimentado sin preocupaciones angustiosas? He perdido el derecho a mi sustento porque he puesto la corrupción en mis obras» (Qid 4, 14). Una tradición paralela (pQid 4, 66b, 38) dice mucho más claramente: «¿y quién es el culpable de que yo tenga que alimentarme a base de esfuerzo? Respondo: mis pecados, pues he perdido el derecho a mi alimento porque he puesto la corrupción en mis obras».

58. De modo diferente L. Schottroff, en L. Schottroff - W. Stegemann, *Jesús de Nazaret*, 84s. Explica a Mt 6, 26s con la ayuda de la parábola de los que buscan trabajo de Mt 20, 1s. Pero difícilmente encontramos rastro de esto en Mt 6, 25s.

de los lirios y de los pájaros, podemos suponer que el precepto del amor al enemigo, estrechamente ligado a la matáfora del sol, pertenece al mismo contexto histórico que Mt 5, 25s, y que su *Sitz im Leben* estaba en la vida de los cristianos itinerantes sin patria y sin trabajo.

2) El procedimiento analítico de inferencia nos proporciona solamente una suposición. Pero por medio de un procedimiento constructivo lo que es una simple suposición se puede convertir en una tesis demostrable. El precepto del amor a los enemigos se encontraba en la tradición anterior a Mateo y Lucas en estrecha conexión con la última bienaventuranza:

> «Dichosos vosotros cuando os insulten y os persigan y os acusen, mintiendo, de toda clase de mal por mi causa. Estad alegres y contentos, porque vuestra recompensa será grande en el cielo; que de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosostros» (Mt 5, 11-12).

Mateo proclama bienaventurados a los que son perseguidos; Lucas, a aquellos que son odiados. El mandamiento del amor a los enemigos se formula en cada caso respectivo de una manera correspondiente: Mateo habla de aquellos que os persiguen (διώκειν: Mt 5, 12.44); Lucas, de aquellos que os odian (μισεῖν: Lc 6, 22.27). El evangelio de Tomás une ambas variantes: «dichosos vosotros si os odian y persiguen» (logio 69). Esa coincidencia de palabras-clave [59] —por encima de una gran distancia en Mt— muestra que en la tradición oral o escrita había aquí una conexión inmediata: el amor a los enemigos es asunto de aquellos que han sido perseguidos y odiados. Pero ¿quiénes son éstos?, ¿quiénes son los profetas cristianos perseguidos, a quienes se refiere ante todo Mateo claramente?[60]. Es muy poco probable que se trate aquí de los cristianos en general; la alusión a los profetas apenas sería necesaria[61]. Si ponemos

59. Cf. D. Lührmann, *Liebet eure Feinde*, 415. Aun cuando se descarte una fuente de *logia*, se puede interpretar esta conexión de palabras-clave como signo de un contexto tradicional; precisamente las conexiones de palabras-clave se han aducido como argumento en contra de la existencia de una fuente de *logia* (cf. J. Jeremias, *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q*, en *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 90-92).

60. Para la comparación de estas dos versiones, cf. O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen 1967, 20-26.257-260; J. Dupont, *Les béatitudes* I, Louvain 1958, 227-250.

61. O. H. Steck, *Israel*, 259 argumenta acertadamente a mi juicio: «pero ¿por qué se ha hecho en absoluto esta alusión al correspondiente destino de los profetas? Nos resulta incomprensible, si se trata simplemente del destino de los piadosos, de la comunidad, pues tratándose simplemente de los piadosos... los v. 22-23b son una

juntos todos los textos de Mateo acerca de los profetas cristianos y sobre la palabra-clave «perseguir», queda claro esto: se trata en todos los casos de carismáticos itinerantes sin domicilio fijo:

> «El que recibe a un profeta porque es profeta tendrá paga de profeta» (Mt 10, 41).

Aquí se piensa sin lugar a dudas en profetas itinerantes, a los que se debe hospedar y atender. Tales profetas han abandonado lógicamente su ciudad natal y su casa:

> «Sólo en su ciudad natal y en su casa desprecian a un profeta» (Mt 13, 57). «Mirad, por eso os envío profetas, sabios y escribas (Lc 11, 49: profetas y apóstoles); a unos los mataréis y crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis (διώξετε) de ciudad en ciudad» (Mt 23, 34).

Lucas tiene también aquí la palabra-clave «perseguir», aunque no la explica como persecución de ciudad en ciudad. En Mateo se piensa de nuevo en profetas itinerantes, que a causa de la persecución tienen que trasladarse de un lugar a otro. Aunque no aparece el concepto de profeta, en Mt 10, 23 encontramos la misma situación:

> «Cuando os persigan en esa ciudad, huid a la otra. Porque os aseguro que no terminaréis con las ciudades de Israel antes de que vuelva el hijo del hombre» (Mt 10, 23).

Si añadimos además la bienaventuranza de Mt 5, 10, entonces hemos citado todos los pasajes en que se habla de profetas cristianos o de persecuciones. En todos ellos (con excepción de Mt 5, 10-12) se presupone una existencia itinerante de profetas cristianos. Por esta razón, podemos postular esto también para Mt 5, 10-12, mientras que el paralelo de Lc 6, 22s probablemente está ya más relacionado con cristianos sedentarios. Pero se podría objetar: este *Sitz im Leben* es particularmente claro en Mateo, es decir, en la

afirmación completamente suficiente y teológicamente hablando insuperable. Cuando se parte de la tradición de dtrPa (= la concepción tradicional de las afirmaciones deuteronomísticas sobre los profetas; tradición-base), la respuesta es fácil: la última bienaventuranza es una parénesis no solamente para los cristianos sufrientes en cuanto tales, sino en cuanto predicadores que prestan su servicio en Israel y en este su servicio a su propio pueblo experimentan por parte de los judíos una repulsa ignominiosa y calumniosa».

configuración mateana de la última bienaventuranza (Mt 5, 11s) y en la tradición particular mateana (Mt 10, 41 y 10, 23). Sin embargo, en Lucas existen alusiones suficientes a los carismáticos itinerantes, incluso se ha achacado a la tesis de los carismáticos itinerantes como los más importantes transmisores de la tradición precisamente el que ésta se apoya ante todo en textos de Lucas[62] —reproche infundado, por cierto—; el discurso de misión, en el que se nos han transmitido las normas de los carismáticos itinerantes cristianos primitivos, se encuentra tanto en la fuente Q como en Marcos (6, 7s), se presupone al menos parcialmente en 1 Cor 9 y aparece en parte también en el evangelio de Tomás —con clara referencia a cristianos itinerantes—:

> «Y cuando entréis en algún país
> y recorráis sus regiones
> y se os acoja,
> comed lo que se os ofrezca.
> Sanad a los que de entre ellos estén enfermos» (logio 14).

El carismático itinerante era, con diferentes variantes, un fenómeno muy extendido[63]. Ni se limita sólo a la fuente de los *logia* (Q)

62. Así W. Stegemann, *Jesús de Nazaret*, 161s. Cf. además el mismo autor en un trabajo aún no publicado pero muy interesante: *Wanderradikalismus im Urchristentum. Historische und theologische Auseinandersetzung mit einer interessanten These*, que fue puesto a mi disposición, lo que agradezco profundamente. En esta crítica de la tesis del radicalismo itinerante no se discute el fenómeno del carismatismo itinerante en cuanto tal, se lo limita, sin embargo, al estrato de la fuente de los *logia* y se subraya mucho más fuertemente el aspecto económico. Mientras tanto este trabajo ha sido publicado en L. Schottroff - W. Stegemenn (ed.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen. Neues Testament* II, München-Gelnhausen 1979, 94-120.

63. Todo apunta a que el carismatismo itinerante cristiano primitivo tuvo su asiento en el ámbito siriopalestino. Configura el trasfondo social de la fuente de los *logia*, que debió de tener su asiento en Palestina. Referencias claras en Q son Mt 10, 5s; 8, 18-22; 6, 25s; 10, 37s (con los correspondientes paralelos de Lc). El evangelio de Mateo habla de carismatismo itinerante en tradiciones particulares suyas (Mt 10, 40-41; 10, 23), lo cual supone probablemente, que era aún un fenómeno vivo (Así E. Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde* [SBS 71], Stuttgart 1974, 142s). En la *Didajé* aparece de nuevo, sin lugar a dudas, como un fenómeno actual (Did 10, 7; 11, 4s). Ahora bien, la fuente Q, Mateo y la *Didajé* no sólo están unidos entre sí por diversas tradiciones, sino que pertenecen probablemente a esa área palestina o siria. Aquí se podría, según esto, descubrir una cierta continuidad hasta las cartas pseudoclementinas (cf. G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*: ZThK 61 [1964] 27-67). Seguramente hay que pensar de manera diferente sobre Mc y Lc, los dos evangelios que tal vez tienen una mayor distancia con respecto al área siriopalestina. Lucas en 22, 35s se distancia para el tiempo de después de Jesús de algunos preceptos ascéticos radicales del carismatismo

ni es una imagen ideal de Lucas que hay que explicar literariamente. Lo que podemos saber sobre el lugar social del amor a los enemigos, antes de su fijación escrita en Mt y en Lc, apunta a un carismatismo itinerante cristiano primitivo: a profetas perseguidos, que frecuentemente tenían que evitar a sus enemigos yéndose de un lugar a otro. ¡Estos profetas han hablado del amor a los enemigos!

3) Por un procedimiento comparativo de inferencia se confirma el resultado obtenido hasta ahora. La analogía más cercana al precepto del amor al enemigo y de la renuncia a la violencia se encuentra en las explicaciones de Epicteto sobre la vida del cínico (*dis.* III 22). Epicteto habla a un joven que se interesa por ese género de vida. Le previene, mientras le describe de un modo idealista sus nobles pretensiones:[64]

> «¡Reflexiona sobre ese asunto con más atención, conócete a ti mismo, interroga a la divinidad, no intentes ese camino sin la divinidad! Pero si dios te lo aconseja, sábete que él quiere o que seas grande o que recibas muchos golpes. Pues ésta también es una muy bella trama que se va entretejiendo en la vida del cínico: se debe dejar golpear como un perro y, golpeado, debe amar a los que le golpean, como un padre de todos, como un hermano» (*dis.* III 22, 53-54).

itinerante, y juzga la predicación de estos carismáticos sobre la cercanía del reino de Dios (Lc 10, 9) para este tiempo como doctrina errónea de aquellos profetas que se presentan en el nombre de Jesús y a quienes no deben seguir los fieles (Lc 21, 8); es decir, las tradiciones particulares de Lucas, o bien sus cambios redaccionales, denotan una distancia crítica frente a ese fenómeno existente tanto ahora como antes, o bien frente a alguna variante de él. Pero por lo demás, Lucas continúa las tradiciones críticas sociales de éste, al dibujar una imagen idealizada del pasado. Encontramos también claras alusiones al carismatismo itinerante en el evangelio de Marcos: 1, 16s; 2, 14; 3, 13s; 6, 7-13; 9, 41; 10, 28-30. Debido a esta amplia difusión de tradiciones sobre el carismatismo itinerante, difícilmente se pueden aprovechar estas tradiciones exclusivamente bajo un punto de vista de la historia de la redacción, aun cuando los diversos evangelistas hayan podido introducir acentos especiales. El querer limitar este fenómeno a la fuente Q no se corresponde con la amplia difusión de las afirmaciones. La crítica a la tesis del radicalismo itinerante en L. Schottroff - W. Stegemann, *o.c.*, 81s, 119, etc., no tiene en cuenta apenas la evolución desde el Jesús histórico, pasando por la fuente Q, hasta Mateo y la *Didajé*, y desconoce que Lucas no sólo esboza una imagen idealizada de los carismáticos itinerantes cristianos primitivos, sino que además los critica.

64. Cf. también la descripción idealizada en Temistios, *Sobre la virtud*, 22 (cf. nota 30): «caminan por la vida con confianza y alegría, gozando de una riqueza por la que no se esfuerzan sus manos. Pues ahí no se oye el ruido de las monedas de plata al chocar entre sí, ni brilla el oro en su equipaje. Estos caminantes son los únicos a los que no atormenta el miedo a los ladrones, ni les afectan las circunstancias cambiantes o la violencia de los ciudadanos. Y cuando los atacan, hacen el ridículo, ya que acometen a hombres a los que nada puede vencer». Este es el camino de Antístenes, Diógenes y Crates (cap. 21).

Epicteto exige al cínico que no se deje llevar de la ira (III 22, 13) y que ante las ofensas se porte como una piedra: «nadie se burla de él, nadie lo golpea, nadie lo maltrata. Ha puesto a disposición su cuerpo, para que el que quiera pueda servirse de él a su antojo» (III 22, 100). Las analogías internas con el movimiento de Jesús saltan a la vista, lo mismo que el semejante *Sitz im Leben*. Epicteto habla, sin duda, de una existencia itinerante real (III 22, 45s). Pone en guardia a su interlocutor para que no se aproveche de la hospitalidad: «pero tú das la impresión de querer ir a la casa de alguien durante algún tiempo para hartarte» (III 22, 66), con lo que se vislumbra un trocito de la prosaica realidad a través de las descripciones idealistas de Epicteto (cf. los avisos con respecto a los carismáticos itinerantes cristianos primitivos en Did 11, 3s). Deja claro además que el filósofo cínico itinerante tiene que renunciar a la familia (III 22, 67). A cambio, sin embargo, tiene ahora a todos los hombres como su nueva familia (cf. Mc 3, 34s; 10, 30[65]):

65. W. Stegemann, en un trabajo todavía no publicado (cf. nota 62), ha propuesto una interpretación alternativa de Mc 10, 28-30. Se pensaría en un cambio estacionario de religión, no en el cambio del modo sedentario de vida a la existencia itinerante. Para esto se remite a Filón, *spec. leg.* I 52, donde se invita a recibir a los prosélitos de una manera especialmente amistosa: «puesto que ellos... han abandonado patria, amigos y parientes por causa de la virtud y la piedad, no deben faltarles en absoluto nuevas ciudades, vecinos y amigos». Tácito, *hist.* 5, 5 juzga tales sentimientos como violación de los deberes para con los dioses; la patria y la familia. Pero Filón sí conoce también el abandono real de casa y posesiones: en la descripción de las perturbaciones ocurridas bajo Cayo nos cuenta cómo unos manifestantes abandonan sus pueblos (*Gai.* 225) y proclaman: «nos alejamos de nuestras ciudades, abandonamos nuestras casas y tierras, y traeremos voluntariamente nuestros enseres, dinero, tesoros y todo lo que tenemos; pensamos que no los entregamos, sino que los recibimos» (*Gai.* 232). Declaran además que están dispuestos a sacrificar a sus mujeres, hermanos, hermanas, hijos e hijas (*Gai.* 234). Todo eso se entiende concretamente. Y la comprensión al pie de la letra es también la más inmediata en el caso de Mc 10, 28. En el contexto marcano se habla, sin lugar a dudas, de un grupo itinerante. Lo mismo hay que decir de la tradición premarcana, ya que la pregunta de Pedro «ya ves que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (10, 28) apenas se puede separar de la perícopa (cf. el paralelo lejano de Jn 6, 66s). Este abandono se ha de entender literalmente y se corresponde, en lo que nosotros sabemos, con la realidad histórica. La segunda parte del dicho se ha de entender «figuradamente» en cuanto que en el ciento por uno conseguido en hermanos, hermanas, madres y padres no se puede tratar ya de familiares carnales, sino de la *familia dei*. Es tan plausible que aquí se aluda a las comunidades cristianas, o bien a los grupos de simpatizantes del movimiento de Jesús, como la suposición de que el que va de lugar en lugar y de comunidad en comunidad disfruta mejor del ciento por uno en compensación por lo abandonado que el que permanece en su propio pueblo. Si a esto se añade el que también el filósofo cínico itinerante considera a sus oyentes como a su propia familia, en compensación por la familia abandonada (Epicteto, *dis.* III 22, 81s), nada impide referir también Mc 10, 28s a los caris-

«Buen hombre, (el cínico) considera a todos los hombres como hijos suyos: tiene a los hombres por hijos y a las mujeres por hijas. Así acude a todos y así se preocupa por todos. ¿O crees tú que por simples pequeñeces regaña a aquellos con quienes se encuentra? Todo esto lo hace como un padre, como un hermano y servidor de Zeus, padre de todos» (III 22, 81-82).[66]

En estos filósofos cínicos itinerantes no se pueden separar su forma de vida y su mensaje: han sido enviados por Dios para instruir a los hombres sobre el bien y el mal (III 22, 23). Y no en último término cumplen esta misión mostrando con su propio ejemplo en qué consiste la verdadera libertad e independencia (III 22, 45s). Y precisamente por eso participan de la soberanía de dios (III 22, 95: ὡς μετέχων τῆς ἀρχῆς τοῦ Διός). Algo semejante podemos decir de los carismáticos itinerantes cristianos primitivos: ya su forma de vida es un signo de la libertad. Tampoco aquí se pueden separar mensaje y forma de vida.[67]

Si el mandato del amor al enemigo y de la renuncia a la violencia, a base de estos tres procedimientos de inferencia que acabamos de explicar, se aplica al carismatismo itinerante del cristianismo primitivo, se soluciona un enigma, a saber, que estos mandatos (prescindiendo de la *Didajé*, que está aún totalmente bajo el influjo de los carismáticos itinerantes) se encuentren en la iglesia antigua ante todo en la literatura apologética[68], y que aquí es donde haya que

máticos itinerantes (igualmente R. Pesch, *Das Markusevangelium* II [HThK 2/2], Freiburg 1977, 145s), aunque los lectores del evangelio en las comunidades pensaran también en ellos mismos.

66. El pasaje ilumina naturalmente también diferencias importantes entre los carismáticos itinerantes cristianos primitivos y los filósofos cínicos itinerantes: la crítica, el insulto incluso, de aquellos a quienes encuentran es al parecer algo típico de estos filósofos ambulantes (cf. Epicteto, *dis.* III 22, 10), donde claramente aparece la prosaica realidad. También es significativo que el filósofo itinerante se arrogue el rol superior del padre. En la tradición de Jesús se dice por el contrario: «no llaméis a nadie padre sobre la tierra» (Mt 23, 9).

67. Los carismáticos itinerantes y las comunidades locales están en una relación mutua complementaria. En cuanto a la opinión, que me atribuye L. Schottroff, *Jesús de Nazaret*, 101, de que a «la mayoría no itinerante de la población» no le servía para nada el *ethos* de los itinerantes, no la he manifestado nunca con respecto al contexto palestino, tampoco en los pasajes de mis artículos que L. Schottroff cita. Aquí existe desde luego un malentendido.

68. Justino, *apol.* I 15, 9-13; I 16, 1-2; *dial.* 34.85.96; Arístides 15, 5, cf. 17, 3; Atenágoras, *leg.* 11, 1; 12, 3; Teófilo, *ad Autol.* 3, 14; Diogneto 5, 11; 5, 15; 6, 6; Tertuliano, *ap.* 31-37. Cf. sobre esto W. Bauer, *Das Gebot der Feindesliebe*, particularmente 242. El supone ahí ya: «posiblemente su capacidad para la defensa de la religión del amor a los enemigos fue la que creó ya en los escritos lucanos su puesto relativamente relevante». Sin embargo, la evolución hacia el *topos* apologético en los evangelios se anuncia sólo con titubeos.

buscar su *Sitz im Leben* literario. Como ha demostrado W. Bauer[69], existe frente a estos pasajes una reserva relativamente grande, más aún, afirmaciones contrarias en escritos destinados al uso intracomunitario. Hacia afuera el cristianismo se adorna con este mandamiento, que podía actuar contra la acusación de misantropía. Pero cuando la atención se dirige ya hacia dentro, se llega entonces a juicios muy críticos, como en 2 Clem 13, 4. Es decir, el mandato estaba vivo en los primeros tiempos entre los carismáticos itinerantes, pero más tarde adquirió en las comunidades locales un nuevo *Sitz im Leben*, que era más bien de carácter literario: una función apologética, con la que se podía hacer frente a los prejuicios anticristianos. Este cambio de función se inicia ya probablemente en los evangelios, al querer distanciarse Mateo de la idea de venganza y del odio a los enemigos del antiguo testamento (y así, al mismo tiempo, del judaísmo denigrado en la opinión pública). O al formular Lucas este mandato en oposición formal a la ética helenista de la reciprocidad.

Pero el *Sitz im Leben* original es de gran importancia para la interpretación del amor a los enemigos y de la renuncia a la violencia. El cristiano sedentario caía en una dependencia cada vez mayor al ir cediendo frente a su enemigo. Tiene que contar con encontrárselo cada día de nuevo. Ceder significa aquí frecuentemente una invitación a continuar con la explotación y humillación. La renuncia a presentar oposición aumenta la probabilidad de que se repitan los abusos. Sin embargo, también ante él está esa gran exigencia de amar a su enemigo. Puede hacerla realidad de una manera mucho más convincente el carismático itinerante. Es realmente libre. Puede abandonar el lugar de su derrota y humillación. Puede contar con que nunca más volverá a encontrarse con su adversario. Al marcharse, puede salvaguardar su independencia y su libertad. El precio de esa libertad es una ascesis rigurosa: una vida al margen del mínimo existencial. Pero la ganancia es grande. El carismático itinerante hace realidad, también de manera vicaria en favor de sus amigos en las comunidades locales, aquel amor al enemigo que une a los hombres con el amor de Dios.

d) *Origen y situación histórica*

Cuando se ha determinado un *Sitz im Leben* para una tradición, no se ha hecho con eso aún ninguna afirmación sobre su origen,

69. *O.c.*

sino sobre su función. Hay que separar ambas cosas. La probabilidad de que una tradición no proceda de Jesús aumenta tanto más cuanto mayor aparezca la oposición entre el *Sitz im Leben* demostrado y la predicación de Jesús. En el caso de que no se pueda fijar una tal oposición, más aún, en el caso de que solamente se pueda explicar el *Sitz im Leben* encontrado remitiéndolo en último término a Jesús, entonces nada se opone a atribuir autenticidad a una tradición. Y este es nuestro caso: el carismatismo itinerante cristiano primitivo no está en oposición a la actuación de Jesús, sino que estaba basado en la llamada de Jesús al seguimiento y su realización tomaba como modelo su vida itinerante. No hay entonces motivo alguno para negarle a Jesús la llamada al seguimiento[70]. Probablemente esta llamada estuvo ligada desde el principio a una participación de los llamados en la misión de Jesús. Solamente así se puede justificar la ruptura brusca exigida en lo tocante a la familia, en contra de los principios éticos más elementales (Mt 8, 22), es decir, solamente cuando a los llamados se les confió una tarea que era mucho más importante que todo lo demás en el mundo[71]. Por consiguiente, Jesús instituyó el carismatismo itinerante cristiano primitivo por medio de su llamada al seguimiento. Si el amor a los enemigos y la renuncia a la violencia respiran el espíritu de ese carismatismo itinerante, se trata ahí, en definitiva, del espíritu de Jesús.[72]

Pero podemos seguir preguntando: el amor al enemigo y la renuncia a la violencia (sobre todo ésta última) se ajustan perfectamente a la situación histórica del tiempo de Jesús. En lo que se refiere a la renuncia a la violencia encontramos dos analogías constatables en cuanto a la fecha: la primera, del año 26/27 d.C. y la segunda, del año 39 d.C. Entre estas dos fechas está el tiempo de la actuación pública de Jesús. Estas analogías nos enseñan que la idea de la renuncia a la violencia era algo que en aquel entonces estaba al menos en el ambiente. Pues ya poco tiempo después se agudizaron las tensiones entre romanos y judíos, entre el movimiento de la resistencia y la aristocracia, que fomentaron cada vez más la disposición para la guerra y la violencia. Tratemos ahora de esas analogías.

70. M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, Santander 1981 señala que la idea de seguimiento no se puede derivar ni del judaísmo, donde sobre todo la relación maestro-discípulo está estructurada de otro modo totalmente diferente, ni tampoco del cristianismo primitivo, pues en el sentido propio del vocablo al Señor exaltado no se le puede «seguir».

71. Cf. M. Hengel, *Seguimiento*, 91s.

72. Sobre el problema de la autenticidad histórica, véanse los valiosos razonamientos de D. Lührmann, *Liebet eure Feinde*, 427-436.

Cuando en el año 26 d.C. comenzó Pilato a ejercer su cargo de prefecto de Judea, tuvo que enfrentarse rápidamente con un problema típico de su nuevo entorno, un problema que evidentemente infravaloró en gran medida. Disimuladamente hizo el intento de introducir en Jerusalén imágenes del emperador[73], que eran consideradas como imágenes de ídolos, prescindiendo de que cualquier tipo de imágenes estaba en absoluto prohibido. La población de Jerusalén se irritó. Se trataba ciertamente de una provocación que desde el principio debía demostrar quién era el más fuerte. Pilato se quedó entonces en su residencia de Cesarea. Josefo cuenta que los judíos afluyeron a Cesarea, rodearon el palacio de Pilato y durante cinco días con sus noches ininterrumpidamente estuvieron de rodillas sin moverse. Después de estos cinco días, Pilato hizo que fueran a un estadio, donde los recibió como juez. Todos creían que allí resolvería la cuestión planteada. En lugar de esto, hizo acordonar a los judíos manifestantes por tres filas de soldados, tratando de presionarlos. A pesar de esto se negaron a tolerar las imágenes del emperador. Pilato fue a más: amenazó con matarlos e hizo que los soldados desenvainaran las espadas:

> «Pero los judíos se arrojaron al suelo compactamente como de común acuerdo, ofrecían sus cuellos y gritaban que estaban dispuestos a morir antes que quebrantar las leyes de sus padres. Profundamente admirado del ardor de su piedad, Pilato dio la orden de alejar inmediatamente de Jerusalén los estandartes» (*bell.* 2, 174).

La oposición no violenta de los judíos tuvo éxito. Incluso los poderosos romanos se mostraron vulnerables. Esto tuvo que causar una fuerte impresión entre los contemporáneos. Justamente por aquel tiempo (o poco después) apareció Jesús públicamente y enseñaba: ¡cuando te golpee tu enemigo, ofrécele voluntariamente la mejilla! ¿Cómo tuvo que entenderse entonces esta palabra? Sin lugar a dudas, como que ahí se formulaba precisamente aquel principio de comportamiento que estuvo también en la base de aquella manifestación contra Pilato: en paradójica oposición a los modos de reacción usuales, se ofrece voluntariamente un lugar vulnerable, con la esperanza de que el enemigo pueda entrar en razón[74].

73. Véanse los relatos de *ant.* 18, 55-59; *bell.* 2, 169-174. Sobre esto, E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I, Leipzig ⁵1920, 489; M. Stern, en S. Safrai - M. Stern, *The Jewish people in the first century* I, Assen 1974, 351.

74. La esperanza de que el otro pueda entrar en razón no está expresada directamente en la tradición de Jesús, pero sí de una manera indirecta, por medio de la

Pero lo que allí sucedió en el marco de un conflicto político-religioso es elevado por Jesús a la categoría de principio universal: su regla de comportamiento puede incluir, por supuesto, conflictos semejantes, pero su validez es mucho más amplia. De ninguna manera se debe afirmar aquí que Jesús estuvo influido por los acontecimientos descritos de Cesarea. Es posible ciertamente, pero no se puede demostrar. Pero sí podemos afirmar que los contemporáneos de Jesús no debieron rechazar sin más como un pensamiento estúpido el «dejar al enemigo fuera de combate» con la puesta en práctica de la no violencia. Esa estrategia de comportamiento fue eficaz. Y un comportamiento que da buen resultado suele ser imitado. Determina frecuentemente de una manera bien indirecta nuestro clima espiritual. Influye en la opinión de los hombres sobre lo que tiene sentido y lo que no lo tiene. Tiene consecuencias.

Los acontecimientos posteriores, ocurridos bajo Cayo Calígula, demuestran esto también. Cayo tuvo la peregrina idea de colocar su estatua en el templo de Jerusalén. De nuevo se trataba de la transgresión de un mandamiento religioso por parte de los romanos. De nuevo los judíos pusieron en juego la ya anteriormente probada estrategia ante conflictos. El gobernador sirio Petronio había sido encargado de la erección de la estatua. Sin embargo, vaciló. De nuevo afluyó el pueblo hacia el gobernador. Y de nuevo el gobernador amenazó con la violencia. Petronio interrogó a los judíos:

> «¿Queréis entonces —dijo Petronio— plantear una guerra contra el César, sin pensar acaso en sus dispositivos militares ni en vuestra impotencia? Pero ellos le respondieron: "en absoluto intentamos hacer una guerra, sino que preferimos morir antes que obrar en contra de la ley", y diciendo estas palabras se arrojaron a tierra, ofrecieron sus cuellos y declaraban estar dispuestos a morir en aquel mismo instante. Así continuaron durante cuarenta días, sin preocuparse de la tierra, aunque era

composición: en Lucas concretamente, por medio de la inserción de la regla de oro. Pero ya la combinación de las palabras en la tradición de dichos muestra que no se ha pensado en una simple abdicación de los propios derechos. La exhortación a dar (Mt 5, 42) ha sido considerada con frecuencia como un *logion* que no cuadra, ya que no se habla de la renuncia a oponer resistencia, sino del obsequio al otro. Pero si el movimiento de Jesús comprendió siempre las palabras sobre la renuncia a la violencia en el sentido de que el otro debe ser cambiado, la ruptura lógica entre Mt 5, 40-41 y 42 se hace menor: obsequiar a uno significa cambiar de algún modo su existencia. La composición de estos dichos no carecería del todo de sentido si es que la renuncia a la violencia tiende también a conseguir algún cambio en el otro. Una ilustración de esto la encontramos, por lo demás, en Jn 8, 1s, donde Jesús pide que se lapide a la desamparada adúltera, pero donde, precisamente por eso, todos entran en razón.

tiempo de siembra, y se mantuvieron firmes en sus declaraciones y en su determinación de morir antes que ver erigida la columna con la estatua» (*ant.* 18, 271s; cf. *bell.* 2, 195-198).

Petronio quedó tan impresionado por esta disposición de los judíos para dejarse matar, que él mismo por fin pidió fomalmente la revocación de aquella orden. Por suerte, Cayo Calígula fue asesinado antes de que aquel conflicto pudiera agudizarse más. Esto sucedió el año 39/40 d.C., es decir, unos 13 años después de los sucesos del tiempo de Pilato. Podemos, pues, suponer que a lo largo de estos años estaba viva la idea de una resistencia pacífica, precisamente para este tiempo. Puede no ser casualidad el que Tácito escriba con relación a Palestina: *sub Tiberio quies* (*hist.* 5, 9)[75]. Aunque sabemos que la tranquilidad no fue absoluta, las tensiones tuvieron que ser mucho menores de lo que fueron antes o después: se debe tener en cuenta que el movimiento de la resistencia surgió después de la introducción de la administración directa romana en Palestina el año 6 d.C. y que las tensiones aumentaron después de la muerte de Agripa I (44 d.C.) bajo Cumano. Si hubo en absoluto un momento oportuno para la predicación de la no violencia en aquella Palestina tan caracterizada por las tensiones tanto políticas como sociales, ése fue desde luego el tiempo de Jesús.

En el caso de que sea verdadero este encuadramiento histórico de las palabras de Jesús sobre la renuncia a la violencia, nos vemos obligados a corregir en un punto nuestra imagen de Jesús: frecuentemente su predicación sobre la renuncia a la violencia ha sido presentada demasiado unilateralmente en oposición a su tiempo[76]. Esto, cierto, no es falso: la predicación de Jesús fue una alternativa a la resistencia «zelote» y a las fantasías esenias de una gran guerra futura (1 QM). Pero Jesús y su movimiento no están aislados dentro del judaísmo: hubo también otras fuerzas que se esforzaban por la solución pacífica de los conflictos. Y no podemos buscar

75. Tiene razón P. W. Barnett, "*Under Tiberius all was quiet*": NTS 21 (1974-75) 564-571: «... en comparación con lo que sucedió después, éste fue un período tranquilo, quebrantado solamente por los incidentes que hemos indicado» (571). Pero esos incidentes se trivializan excesivamente. Barnett identifica (p. 568) tres agitaciones bajo Pilato: su asalto al tesoro del templo (*bell.* 2, 175-177; *ant.* 18, 60-62), la masacre de los galileos (Lc 13, 1s), la rebelión en la que estuvo implicado Barrabás (Mc 15, 6-7). Esto es difícilmente posible. A pesar de estas tensiones, sin embargo, hubo ciertamente una esperanza de poder solucionar los problemas sin el empleo de la violencia; de lo contrario habría ya estallado la guerra judía el año 39/40 d.C.

76. Por ejemplo, en M. Hengel, *Victory over violence*, London 1975, 71-85, donde el autor rechaza, con plena razón, que Jesús hubiera sido algo así como un cripto-zelote.

estas fuerzas solamente entre la aristocracia sospechosa de colaboracionismo (no parece que en los sucesos ocurridos bajo Cayo Calígula la aristocracia tuviera completamente en sus manos a la masa manifestante)[77]. Más bien, habrá que atribuir a estas fuerzas inclinadas al acuerdo tan poca colaboración con los romanos como a Jesús, que fue ejecutado por los romanos como un malhechor político y cuyos puntos de vista pacificadores sobre la no-violencia apenas parecen haber impresionado a Pilato, si es que en realidad llegó a conocerlos: Pilato había experimentado en su propia carne que de la no-violencia puede surgir un gran poder que puede resultar no menos peligroso políticamente que la misma oposición violenta.

Precisamente en Jesús se encuentran por cierto esas tres líneas de comportamiento, cuya mezcla puede resultar peligrosa para cualquier poder: 1) valor para la crítica pública (y su consiguiente resonancia), 2) la disposición para acciones provocadoras, por las cuales quedan comprometidas las normas existentes y 3) una manifiesta negación a defenderse. Jesús no elaboró estos elementos de comportamiento en una estrategia sistemática para la solución pacífica de los conflictos, como tampoco lo hicieron aquellos contemporáneos suyos que obligaron a Pilato a revocar una medida ya tomada. Pero en él se ha inspirado una y otra vez un tipo de comportamiento que ni se inclina ante el más fuerte ni opta por la violencia. Y aquí aparece el único camino que queda cuando se está convencido tanto de la urgencia de cambios sociales como de la necesidad de conservar la paz en el interior y en el exterior.

Ahora podemos hacer el compendio. Jesús formuló el mandamiento del amor al enemigo y de la renuncia a la violencia en un tiempo en el que sus exigencias podían caer en un terreno fértil: las estrategias no violentas ante los conflictos se habían mostrado eficaces ante los romanos. Sin embargo, la exigencia de Jesús trasciende aquella situación concreta. Es de tipo general. No presta ninguna atención a la eficacia o ineficacia. No exige solamente la renuncia a la violencia, sino el amor al enemigo sin limitaciones. Precisamente

77. Hay algo a favor de la tesis de que el movimiento de Jesús pertenecía al «partido pacifista» (así P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* [NTA 8], München 1972, 74-78.332). Sólo que naturalmente no se puede limitar este «partido pacifista» a la aristocracia, ni se puede contar con un verdadero «partido» organizado y homogéneo socialmente hablando. Lo único que se quiere decir es que el movimiento de Jesús pertenecía a aquellas fuerzas que promovían más la paz que la guerra —y que de hecho fueron derrotadas—. La condena del asesinato llevado a cabo por los zelotes en la persona de Zacarías (Mt 23, 35) toma partido claramente contra los rebeldes y su núcleo de militantes en Jerusalén. Críticas a la tesis de Hoffmann, en L. Schottroff, *Jesús de Nazaret*, 99s.

porque se formuló de una manera general y apodíctica, pudo ser actualizada de continuo. Los seguidores de Jesús, carismáticos itinerantes vagabundos, pudieron aplicar su mandato a su propia situación; los profetas perseguidos se vieron así libres del odio hacia los perseguidores. Las comunidades que están detrás del evangelio de Mateo actualizan ese mandato en el tiempo posterior a la derrota de la rebelión judía, para poder presentarse ante los vencedores como vencidos exteriormente pero vencedores interiormente. Las comunidades de Lucas asocian el amor a los enemigos a conflictos entre prestamistas y deudores. En el siglo II d.C. este mandato se convierte en un argumento apologético, que pretende convencer a toda una opinión pública desconfiada de que los cristianos están libres de toda misantropía sectaria. La multiplicidad de contextos sociales en que aparece el mandato del amor a los enemigos y de la renuncia a la violencia nos muestra que estos preceptos no se pueden limitar a un solo ámbito. Se dirigen tanto a enemigos económicos, como políticos o religiosos. Aparecen tensiones privadas y de tipo social, persecuciones de minorías y represión de la mayoría de un pueblo. En todas las situaciones es válido el mandato del amor al enemigo. Es universal.

Es también general, sin embargo, en otro sentido. Formula de una manera inauditamente clara y penetrante algo que aparece inicialmente una y otra vez en la conciencia de los pueblos: el esfuerzo por superar la venganza y el odio. Ya la sabiduría babilónica exhorta: «no trates mal a tu opositor. Págale con el bien a aquel que te hace el mal»[78]. Las sentencias de la sabiduría egipcia apuntan en la misma dirección: «no des lugar a la venganza, para que dios no tome venganza de tu injusticia»; o bien: «un hombre piadoso no se venga de la injusticia, a fin de que tampoco se tome venganza de él»[79]. Un sabio chino dice: «venga el rencor con la virtud»[80]. Los proverbios de la sabiduría judía del antiguo testamento exhortan a la superación de los deseos de venganza: «si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber» (Prov. 25, 21).[81]

Pero en dos lugares aparece con toda claridad la superación del deseo de venganza y se formula a nivel de principios: en la filosofía

78. H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin-Leipzig ²1926, 292, sentencias 21 y 22.

79. W. v. Bissing, *Altägyptische Lebensweisheit*, Zürich 1955, 116 = Pap. Insinger (el libro demótico de la sabiduría de Fibis), cap. 23.

80. Laotse, *Tao-te king* (Reclam UB 6798/98a), 94 (= cap. 63). Otra traducción: «venga la enemistad con el favor».

81. Cf. Prov. 24, 17; 24, 29; Eclo 28, 1-7; Ps-Focílides 140-142.

griega y en Jesús, en el umbral entre judaísmo y cristianismo[82]. Si falta aún en Platón la exigencia positiva de amar al adversario, ésa se encuentra, sin embargo, en Epicteto (*dis.* III 22, 54). En todos estos casos una simple gradual superación de la idea de venganza es sustituida por una abolición de principio. La represalia no sólo se suaviza por el hecho de que tiene consecuencias imprevisibles, porque el tener en cuenta los motivos hace aparecer una determinada acción bajo una luz nueva, porque uno mismo necesita de la renuncia a la venganza. La represalia queda excluida categóricamente: es mejor padecer la injusticia que cometerla (cf. Platón, *Critón* 49as; *Gorgias* 474bs; *politeia* 332es). Y esto es válido de una manera incondicionada, lo mismo que el precepto del amor al enemigo y de la renuncia a la violencia. Este paralelismo es de una gran importancia teológica. Y no vale la objeción de que el trasfondo completo es distinto en un caso y en otro. Las diferencias entre la interpretación de la realidad en Platón, en los estoicos y en el cristianismo primitivo son grandes, sin lugar a dudas; pero no son más grandes que las diferencias entre el horizonte interpretativo de un cristiano moderno y las convicciones de los cristianos primitivos. El que considera fundamentalmente legítimo, e incluso obligatorio, reinterpretar los contenidos cristianos primitivos dentro de un marco moderno no puede rechazar como algo ilegítimo en principio una posible traducción de la conceptualización cristiana a la estoica, incluso podrá llegar quizá a apropiarse la idea estoica sobre la unidad profunda de todos los hombres como un enriquecimiento de su conciencia ética y religiosa.

Pero el fenómeno indiscutible de que una religión revelada llegue de hecho a resultados semejantes a los de una filosofía religiosamente comprometida nos debería dar que pensar. ¿No se plantea aquí la cuestión de si ambas no están en el fondo remitidas una a la otra: la oposición del pensamiento filosófico a los modos de comportamiento de moda, por una parte, y la oposición de la revelación por la otra? Nos parece que estamos ciertamente capacitados para la visión de una superación de la venganza en el amor al enemigo. Pero cuanto más nos sentimos captados por él, cuanto más lo

82. La distinción asumida a continuación entre la superación gradual y la superación básica de la idea de venganza procede de A. Dihle, *Die Goldene Regel*, 41s: «dos veces, y las dos por motivaciones muy diferentes, se ha realizado en el área histórico-geográfica que aquí nos interesa esta superación básica de la idea de venganza: en la filosofía platónica, por la determinación del carácter del ser del bien y del mal, y en el nuevo testamento, con la doctrina de que el hombre empírico vive de hecho bajo las condiciones especiales de una existencia escatológica» (60).

reconocemos como una obligación vinculante, tanto más nos enredamos en una problemática sin solución: si nos medimos con esos nuevos cánones, entonces o bien tenemos que despreciarnos a nosotros mismos o bien negar los cánones, a no ser que se dé la experiencia de la gracia.

II
PABLO

5

LEGITIMACION Y SUSTENTO

Estudio de sociología de los misioneros cristianos primitivos[1]

Cuando nadie podía ni siquiera sospechar que el movimiento cristiano primitivo iba un día a conformar y transformar toda la cultura, sus misioneros no eran los prestigiosos fundadores del cristianismo, sino propagandistas vagabundos sin patria, sin profesión y sin residencia fija. Ellos corporeizaban una forma de comportamiento social anómalo, que se había sustraído a normas y necesidades elementales de la sociedad. Piénsese en los preceptos de seguimiento sobre la renuncia a la patria, a las posesiones, a la seguridad y a la familia. Ellos predicaban y vivían una tal libertad frente a las obligaciones sociales elementales, que solamente podía ser llevada a la práctica por quien se había liberado de los efectos estabilizadores y tranquilizantes de una vida de trabajo continuado: no por los privilegios que da la riqueza, sino por la pobreza ascética de una vida insegura y marginada, comparable a la vida de los filósofos cínicos itinerantes[2]. Pero hasta el mayor asceta incluso no puede prescindir del sustento. Si él mismo no trabaja, esto significa que está remitido a otros hombres que trabajan para él. Permanece así plenamente ligado a este mundo, aunque por lo demás pretenda alejarse lo más posible de él. Por eso, la cuestión del sustento afecta a las mismas raíces de su existencia espiritual; afecta a la credi-

1. Dedicado al Prof. Ph. Vielhauer en su sesenta cumpleaños el 3 de diciembre de 1974. Artículo publicado originalmente en NTS 21 (1975) 192-221.

2. Cf. el cap. 1 de este libro. En las páginas siguientes serán desarrolladas las ideas allí expresadas.

bilidad de su forma de vida pública. No es por tanto ninguna casualidad el que este tema ocupe un lugar destacado en las instrucciones dadas a los predicadores ambulantes cristianos primitivos (cf. el discurso de misión: Lc 10, 3s y par), que predomine en las reglas dadas a la comunidad referentes al trato con los carismáticos itinerantes (Mt 10, 40-42; Did 11) y que pueda llegar a convertirse en un tema central en los enfrentamiento entre predicadores ambulantes competidores (1 Cor 9; 2 Cor 10-13): la legitimidad social de los predicadores itinerantes depende de hecho en gran medida del modo cómo se procuran su subsistencia.

En las páginas siguientes se defenderá la tesis de que hubo en el cristianismo primitivo dos tipos de predicadores itinerantes, que se pueden caracterizar como carismáticos itinerantes y como organizadores de comunidades, entre los cuales la diferencia decisiva estriba en su actitud diferente ante la cuestión del sustento. El primer tipo surgió bajo los condicionamientos sociales del entorno palestino, mientras que el segundo, representado por Pablo y Bernabé, surgió en el paso de la misión al entorno helenístico. Ambos tipos desarrollan su misión simultáneamente, pero en Corinto, por ejemplo, llegan a un conflicto.

1. *Los carismáticos itinerantes*

El movimiento de Jesús era un movimiento de renovación dentro del judaísmo, que se dirigía a todas las comunidades judías, pero que en su origen no intentaba formar grupos desgajados del judaísmo. Resulta, por tanto, equívoco hablar de comunidades cristianas primitivas en los primerísimos momentos. Los portadores de aquello que más tarde se independizó como «cristianismo» eran más bien misioneros itinerantes, apóstoles y profetas que se apoyaban en pequeños grupos de simpatizantes en diferentes lugares. Estos no representaban el único movimiento de renovación intrajudío que se caracterizaba por un comportamiento social fuertemente anómalo. En aquel tiempo el que se decidía a abandonar su existencia social de hasta aquel momento, para asumir otra forma de vida, se encontraba ante varias posibilidades: podía convertirse en mendigo, bandido, guerrillero, esenio, o bien apóstol, profeta y misionero. E incluso a veces era varias cosas simultáneamente, como Simón el zelote (Lc 6, 15)[3]. Ahora bien, mendigos y bandidos se han dado

3. En Mt 10, 4 y Mc 3, 18 aparece *kananaios*, que podría ser en realidad una traducción literal de *ha kannai* (el celoso, el zelote). Esta variación del apodo, por

en todas partes. Pero no es normal que movimientos que desde fuera podían ser considerados como bandidaje y mendicidad se convirtieran en portadores de la renovación religiosa y social de toda una sociedad[4]. Y esa importancia extraordinaria del comportamiento social anómalo en la sociedad palestina de entonces está indudablemente en conexión con aquella profunda crisis social que tuvo una manifestación explosiva en la guerra judía. No nos es posible analizar aquí detalladamente esta crisis. Solamente podemos destacar algunos factores que tienen importancia cara al nacimiento y configuración del carismatismo itinerante cristiano primitivo.

a) *Factores socio-políticos*

En Palestina no se consiguió poner en una relación equilibrada a las diferentes estructuras de poder. Por una parte, estaban las estructuras políticas «occidentales», en las que se apoyaba el imperio romano: la *polis*, que sólo logró implantarse en las ciudades helenizadas de la costa del mar Mediterráneo y de Transjordania[5], y la administración provincial romana, que se vio de continuo relevada por la soberanía de «reyes» autóctonos[6]. Por la otra parte, había dos formas «autóctonas» de soberanía: la teocracia, es decir,

lo demás, es más fácil que se derive de «zelote» que, al contrario, «zelote» de «cananeo»: una asociación del movimiento de Jesús con los zelotes era realmente inoportuna después de la guerra judía. Cf. J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1930, 277.

4. En toda sociedad se da comportamiento social anómalo y es un fenómeno absolutamente «normal»; solamente una coacción absoluta podría impedirlo. Sólo un aumento extraordinario de ese comportamiento anómalo social puede ser valorado como síntoma de desorganización social y de «anomía». Cf. R. König, *Anomie*, en *Fisher-Lexikon Soziologie*, Frankfurt 1958, 17-25. Sobre la importancia central del concepto de anomía para la sociología de la religión, cf. P. Berger, *Dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires 1971.

5. Sobre las ciudades-república de Palestina, cf. A. H. M. Jones, *The urbanization of Palestine*: JRS 21 (1931) 78-85; Id., *The cities of the eastern Roman provinces*, Oxford 1937, 248s. A. Alt, *Hellenistische Städte und Domänen in Galiläa: Galiläische Probleme 3*, en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II, München 1953, 384-395. V. A. Tcherikover, *Was Jerusalem a "polis"?*: IEJ 14 (1964) 61-78. Más literatura en M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen 1969, 42, nota 146.

6. La inestabilidad de la situación social y política queda atestiguada por el frecuente cambio de administración: desde el año 63 al 40 a.C. Judea, Galilea y Perea estuvieron bajo la administración provincial romana. En este tiempo se introdujo dos veces un cambio de situación: el año 57 a.C. por Gabinio, el año 47 a.C. por César. Desde el año 40 a.C. hasta el 6 d.C. gobiernan monarcas autóctonos; desde el 6 d.C. hasta el 41, gobernadores romanos; del 41 al 44, de nuevo un monarca autóctono; después, de nuevo gobernadores. Solamente en Galilea se mantienen los príncipes autóctonos desde el 40 a.C. hasta el 44 d.C.

la soberanía de una aristocracia sacerdotal (y laica)[7], y la monarquía de los hasmoneos y herodianos, que estuvo en tensión continua tanto con la aristocracia como con el pueblo[8]. No nos vamos a preguntar aquí por qué estas estructuras de poder no pudieron llegar a constituir la base de un poder político estable, es decir, por qué fracasó la integración de la sociedad judeo-palestina en el imperio romano. Lo cierto es que fracasó. La guerra judía lo demuestra. Pero algo sintomático de este fracaso son los movimientos teocráticos radicales que surgieron desde principios de siglo y que, basándose en tradiciones antiguas, proclamaban la sustitución de todas las formas de poder por la soberanía de Dios. Estos movimientos teocráticos radicales podían presentarse en una forma activista-legalista (como los guerrilleros zelotes)[9], o bien bajo la forma de fanáticos profetas mesiánicos, que confiaban en una intervención extraordinaria de Dios[10]. El movimiento de Jesús se puede caracterizar como su ala quietista. En el centro aparecía aquí la cercana «soberanía de Dios», que debía venir sin violencia, de manera maravillosa y que se anunciaba ya ahora en exorcismos y curaciones (Lc 10, 8s; 11, 20).

b) *Factores socio-económicos*

Los factores socio-económicos son también responsables del fracaso de la estabilización política del país y del consiguiente nacimiento de movimientos teocráticos radicales. Algunos indicios nos señalan que las formas de comportamiento social anómalo inspiradas por lo religioso encontraron acogida, sobre todo, en los estamentos y grupos agobiados por la presión social y económica[11].

7. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, tercera parte (p. 165s) ha analizado las instituciones y los modos de vida de esos círculos teocráticos.

8. Los problemas de la monarquía judía son analizados por A. Schalit, *König Herodes* (SJ 4), Berlin 1969, especialmente 146s.298s; Id., *Herodes und seine Nachfolger*: Kont. 3 (1966) 34-42.

9. M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n.Chr.*, Leiden 1961.

10. M. Hengel, *Zeloten*, 235s. Estos profetas mesiánicos, sin embargo, hay que distinguirlos, a mi entender, más fuertemente de los zelotes. Los últimos poseían un programa religioso y social que podía ser llevado a la práctica independientemente de determinados pretendientes mesiánicos. Los movimientos de los profetas mesiánicos desaparecen, por el contrario, con la muerte del fundador. Cf. además R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa*, Leipzig 1940 (= Darmstadt 1970).

11. Así también J. Klausner *Jesus von Nazareth*, 253: «los parados se convirtieron en mendigos, que eran cada día más pobres, que vivían bajo una enorme presión

Así, Plinio el viejo nos informa de cómo los esenios recibían sobre todo a «prófugos» cansados de la vida, que «se veían obligados por la adversidad del destino a acomodarse a su estilo de vida» (*nat. hist.* 5, 15). En los zelotes se puede reconocer un claro programa social revolucionario: éstos se agruparon en oposición a la sistemática fijación de impuestos por parte de los romanos, prometieron la abolición de deudas y destruyeron los archivos con los recibos de las deudas (*bell.* 2, 427). En el movimiento de Jesús se puede comprobar una aguda crítica de la riqueza. Se sabe que resulta difícil a los ricos el incorporarse a este movimiento: el «joven rico» se echa atrás ante la exigencia de una vida de seguimiento en la inseguridad (Mc 10, 17s). No obstante, sería falso buscar por esta razón el origen del comportamiento social anómalo solamente en las clases inferiores. La presión social y económica puede sentirse en todos los estamentos, incluso se siente más intensamente allí donde se ha conocido la posibilidad de una vida «mejor» y donde se presenta como una amenaza el posible descenso social. Entre los desesperados de todos los tiempos hay siempre hijos de familias «bien acomodadas»[12]. Al grupo de los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo no pertenecían tampoco exclusivamente miembros de los estamentos más pobres: el padre de los Zebedeos se permite dar empleo, juntamente con sus dos hijos, a obreros asalariados (Mc 1, 20). La presión socio-económica no es por consiguiente un fenómeno exclusivamente de clase social. Puede hacer caer en la inseguridad a toda una sociedad, aun cuando afecte más duramente a los estamentos más inferiores. En todo caso tiene la mayor parte de las veces causas sociales de tipo general, sin especificar aquí qué es lo que se debe a la ruina del país por parte de Herodes el grande[13], qué a la duplicidad de tributos por parte del estado y de la aristocracia sacerdotal[14], a la concentración de campos en manos de unos pocos dueños (frecuentemente extranjeros), o a la pérdida de las

anímica, esperando solamente en un milagro, y los más débiles de entre ellos llenaban las calles de las ciudades y pueblos con su beata mendicidad, mientras que los más fuertes perturbaban el país con robos, asesinatos y revueltas y habitaban en cuevas, en el desierto y en los agujeros de las rocas».

12. Con la alusión a algunos cristianos bien situados difícilmente se puede refutar la opinión de que el movimiento de Jesús surgió de los antagonismos sociales. En contra de R. Schumacher, *Die soziale Lage der Christen im apostolischen Zeitalter*, Paderborn 1924.

13. Así, sobre todo, J. Klausner, *o.c.*, 179s. Cf., sin embargo, A. Schalit, *König Herodes*, 322-328.

14. A eso hace referencia, sobre todo, F. C. Grant, *The economic background of the gospels*, Oxford 1926, 87-100.

cosechas y a las sequías[15]. Dentro del marco de nuestro tema, nos interesa otro fenómeno: el hecho de que las corrientes más importantes de comportamiento social anómalo de inspiración religiosa en Palestina supieron solucionar el problema de la subsistencia de una manera no conformista. La comunidad de Qumran vivía separada de la sociedad formando una comunidad de producción en la que no había propiedad privada[16]. Los zelotes se procuraban por la violencia su parte en los productos del país. Si entre ellos el robo, ampliamente extendido en el país, fue elevado hasta la categoría de programa religioso-social[17], de igual manera sucedió en el movimiento de Jesús con la no menos extendida mendicidad. Sus misioneros esperaban encontrar alojamiento y manutención como «recompensa» por su predicación y sus curaciones (Lc 10, 7s). No podía ofrecer unos bienes más concretos. No todos necesitaban curación, y la predicación consistía en palabras. Un dicho sinóptico promete una recompensa celestial a quien los recibiera (Mt 10, 40-42); con otras palabras: la prestación se hacía a fondo perdido. Esto no era, cierto, una mendicidad normal, sino una mendicidad carismática, que confiaba en que Dios sostendría a sus misioneros (Mt 6, 25s).

c) *Factores socio-ecológicos*

Respecto al nacimiento y configuración del comportamiento social anómalo, hay que tener también en cuenta la confrontación de una sociedad con su medio ambiente natural y su configuración social. En el caso de que se pudiera confirmar el supuesto, frecuentemente expresado, de que la Palestina de entonces estaba superpoblada[18], éste sería también un factor a tener en cuenta en la gestación del movimiento de Jesús. La persona que se encontraba des-

15. Una visión general de las épocas de miseria se encuentra en J. Jeremias, *Jerusalén*, 160-163.

16. Cf. W. R. Farmer, *The economic basis of the Qumran community*: ThZ 11 (1955) 295-308; 12 (1956) 56-58; L. M. Pakozdy, *Der wirtschaftliche Hintergrund der Gemeinschaft von Qumran*, en H. Bardtke (ed.), *Qumran-Probleme*, Berlin 1963, 167-191.

17. M. Hengel, *Zeloten*, 26-35 nos presenta una visión panorámica sobre el bandolerismo generalmente extendido, y encuadra así a los zelotes en un marco más general, sin descuidar sus características propias.

18. Cf. F. C. Grant, *Economic background*, 81-87; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 30.92. S. W. Baron, *A social and religious history of the Jews*, New York 1952, 370-372 nos presenta una visión general sobre el debate acerca de la densidad de población de la Palestina de entonces.

contenta con las posibilidades vitales del país podía emigrar (la sorprendente magnitud de la diáspora se debe también, en parte, a la emigración), o podía adherirse a los zelotes o a los esenios, o bien hacerse carismático cristiano itinerante. Hay que tener en cuenta las características particulares del medio ambiente en esta confirguración diversa del comportamiento social anómalo: los zelotes son tan impensables sin sus escondrijos de las montañas, como la comunidad de Qumran sin el oasis Ain Faskha en el desierto o el movimiento bautista sin el río Jordán. Un rasgo característico del movimiento de Jesús es precisamente su arraigamiento en el mundo rural (o más bien: en la zona del interior) de la Palestina colonizada[19]. El mundo de las imágenes de sus parábolas es rural[20]. El *ethos* de desarraigo se explica por medio de comparaciones con los zorros, los pájaros y los lirios (Mt 8, 20; 6, 25-34). El episodio de arrancar espigas nos muestra cómo podían arreglárselas los carismáticos itinerantes en el medio rural (Mc 2, 23-28). En general, las normas del carismatismo cristiano itinerante presuponen un medio rural. Lc 10, 8s habla, cierto, de «ciudades». Pero, prescindiendo de que en los sinópticos frecuentemente los pueblos pequeños son denominados inadecuadamente «ciudades», las poblaciones ahí citadas no debían ser muy grandes: en el juicio se hace responsable a toda la ciudad por el rechazo de los misioneros itinerantes. Será castigada como Sodoma y Gomorra. Si no queremos suponer ahí la idea de una responsabilidad colectiva arcaica, es preciso entonces que todos los miembros de la ciudad hayan tenido conocimiento, al menos, de la presencia de los misioneros itinerantes. A este respecto es también significativa la instrucción sobre el sustento: aquel que no toma en absoluto ninguna precaución, que sale sin dinero ni provisiones, es porque cuenta que al atardecer encontrará de nuevo acogida entre los simpatizantes. Las grandes ciudades distaban ordinariamente más de un día de camino. Todavía la *Didajé* manda

19. Cf. A. Deißmann, *Licht vom Osten*, Tübingen [4]1923, 210; Id., *Das Urchristentum und die unteren Schichten*, Göttingen [2]1908, 23s; A. N. Sherwin-White, *Roman society and Roman law in the new testament*, Oxford 1963, 120-143; E. A. Judge, *Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft*, Wuppertal 1964, 7-17.

20. M. D. Goulder, *Characteristics of the parables in the several gospels*: JThS 19 (1968) 51-69 ve reflejado solamente en las parábolas de Marcos el medio natural rural, mientras que en Lucas aparecerían más realzados los rasgos urbanos. Sin embargo, muchas parábolas del acervo propio lucano se desarrollan también en un medio rural: por ejemplo, Lc 10, 30-37; 13, 6-9; 16, 1-8; 17, 7-10. Este enraizamiento de las parábolas en el medio rural es tanto más sorprendente cuanto que Jesús mismo fue un artesano: faltan en gran medida imágenes de esta esfera.

que a un apóstol sólo se le dé un pan ἕως οὗ αὐλισθῇ (hasta el pernoctar próximo) (11, 6). Se suponen siempre pueblos que no distan mucho los unos de los otros.[21]

d) *Factores socio-culturales*

Las diferentes formas de comportamiento social anómalo de inspiración religiosa deben ser entendidas, lo mismo que el movimiento de los fariseos, mucho más integrado en la sociedad, como intentos diferentes de mantener la identidad cultural de la sociedad judía frente al sometimiento político y a la amenaza de la pérdida de la propia identidad religiosa y cultural[22]. Compendio de esta propia identidad era aquel complejo de tradiciones, normas e instituciones, que nosotros llamamos la «ley». Los diferentes agrupamientos y movimientos dentro de la sociedad judía del siglo I d.C. se pueden considerar, por tanto, como diferentes intentos de dar validez a la ley, sea por medio de una interpretación que se acomoda a las múltiples y cambiantes situaciones vitales (fariseos), por la realización consecuente de la ley en una comunidad separada de la sociedad o superdisciplinada (Qumran), o bien por la realización política del primer mandamiento radicalizado, incluyendo hasta acciones terroristas contra los transgresores de la ley (zelotes)[23]. Siempre aparece una exacerbación de la ley[24]. Pero mientras se reaccionaba para enfrentarse a una cultura extranjera superior políticamente,

21. Lo que W. Bauer, *Jesus der Galiläer*, en *Aufsätze und kleine Schriften*, Tübingen 1967, 91-108 ha elaborado con respecto a Jesús es válido también para el antiguo movimiento de Jesús. Llama la atención sobre el hecho de que «Jesús, ya desde el principio, no tuvo posibilidades de ganar terreno en las ciudades. Nazaret no quiere saber nada de él; Corozaín, Betsaida y Cafarnaún lo rechazan. La tradición no dice ni una palabra de Séforis, Tiberías, Gaba y Tariquea» (p. 106).

22. El movimiento de Jesús pertenece así a ese tipo de movimientos mesiánicos que surgen de una confrontación entre dos culturas y en los que se trata de la defensa de la conciencia del propio valor frente a la cultura políticamente superior. Cf. W. E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin 1961; R. Linton, *Nativistische Bewegungen*, en C. A. Schmitz (ed.), *Religionsethnologie*, Frankfurt 1964, 390-403.

23. Los saduceos se pueden comprender también a partir de esta intención: ellos pretenden salvaguardar las instituciones de la teocracia judía, de las cuales ellos obtienen provecho como miembros de la clase alta. Sobre el trasfondo sociológico de las diferentes corrientes en la sociedad judeopalestina, cf. P. Alfaric, *Die sozialen Ursprünge des Christentums*, editado por G. Pätsch - M. Robbe, Darmstadt-Berlin 1963, 43-75. En él se basa la interpretación marxista de M. Robbe, *Der Ursprung des Christentums*, Leipzig-Jena 1967, 57-71. Condiciona gravemente a ambos el error de desconocer a los esenios en su identidad propia frente al movimiento de Jesús.

24. Con razón, M. Hengel, *Zeloten* 233s: el movimiento de Jesús, los fariseos y los zelotes se pueden interpretar de igual manera a partir del «motivo de la radicaliza-

agudizando las normas características de la sociedad judía, se ponía en peligro, en contra de la propia voluntad, la unidad religioso-cultural de esta sociedad. Porque las normas agudizadas sólo podían ser llevadas a la práctica por una parte pequeña de esa sociedad; la otra parte tenía que estar necesariamente en un compromiso y perder en consideración social, sea como *am-ha-arez*, como «pueblo del campo», que no conoce la ley, o bien como «hijos de las tinieblas», que se habían extraviado. Así, el intento de salvaguardar la identidad religioso-cultural, por medio de la insistencia y de la exacerbación de la ley, contribuyó precisamente a la pérdida de esa identidad: existían ahora muchos grupos, cada cual de ellos reivindicaba exclusivamente para sí el representar al verdadero Israel.

Con la aparición del Bautista y del movimiento de Jesús se instauró un contramovimiento provocado por esa contradicción interna. Al igual que en los otros movimientos de renovación, también aquí se da una radicalización de la ley. Pero en este caso no conduce a la condena de los otros, sino a un juicio aniquilador sobre todos, naciendo así una nueva solidaridad: la solidaridad de aquellos que dependen de la gracia. En un primer momento tuvo que estar lejos del ánimo de un movimiento así el separarse de los otros grupos de la sociedad y el organizarse separadamente. Aquí era aceptado cualquiera. No es ninguna casualidad el que encontrara resonancia sobre todo entre los desclasados socialmente, más concretamente, entre aquellos que tenían que encontrarse en compromiso frente a la ley, a causa de su estilo de vida: los publicanos y las prostitutas, pero también los demás «pecadores», es decir, todos aquellos que no podían ajustarse a las normas de la sociedad judía.

Esto resulta muy importante para la cuestión del sustento. Al contrario de la comunidad de Qumran y de los zelotes, los portadores del movimiento de Jesús confiaban en ser socorridos voluntariamente por los destinatarios de su mensaje. Su confianza en Dios, que no deja perecer a sus carismáticos (Mt 6, 25s), era concretamente confianza en la sociedad, en la que siempre encontrarían personas dispuestas a protegerlos (Mt 10, 40-42). Por ejemplo, fueron socorridos por los recaudadores de impuestos, quienes estaban comprometidos por su posición dentro de un sistema de impuestos que esquilmaba al país. Lo mismo que Jesús, los carismáticos itinerantes, seguidores suyos, tuvieron que comer y beber con ellos (Mt 11, 19; Mc 2, 15s), más exactamente: tuvieron que dejarse hospedar

ción escatológica de la tora». Cf. la minuciosa investigación de este fenómeno por H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (BHTh 24), Tübingen 1957.

por ellos. No es tampoco ninguna casualidad el que Juana, mujer de Cusa, la única bienhechora del joven movimiento caracterizada más de cerca por su posición social, estuviera casada con un empleado de la administración herodiana (Lc 8, 3)[25]. No pertenecía, de seguro, a los círculos más queridos por el pueblo. El realce explícito que se le da nos permite inferir, por cierto, que los bienhechores procedentes de estos altos estamentos sociales eran más bien una excepción.

Su confianza en encontrar sustento estaba fundada además en algo distinto y más fundamental: εἰς ὄνομα προφήτου, δικαίον o bien μαθητοῦ les estaban asegurados tanto el alojamiento como la manutención (Mt 10, 40-42), no porque ellos pertenecieran de por sí al grupo de los pobres y necesitados, sino porque se encontraban en una relación especial con Dios. Llamamos a esto mendicidad carismática. Pero semejante «mendicidad» podía recurrir, para solicitar ayuda, a los mismos motivos que la mendicidad corriente: a una cierta mística de la pobreza, según la cual los pobres estaban encomendados por Dios, de un modo especial, a la caridad de los demás: «¿no ha escogido Dios a aquellos que ante el mundo son pobres?» (Sant 2, 5). H. Bolkestein ha mostrado en su obra sobre «Beneficencia y atención a los pobres en la antigüedad precristiana»[26] cómo esta mística de la pobreza está en conexión con las estructuras especiales políticas y sociales del oriente, y cómo estaba difundida tanto en Egipto como en Palestina: en el marco de las instituciones democráticas y republicanas de Grecia y de Roma se daba únicamente beneficencia para la generalidad, y así todo ciudadano era su beneficiario. Pero, por el contrario, en donde los estamentos inferiores dependían totalmente de la «justicia» de las clases superiores, la justicia se convirtió en misericordia y en gracia. Sobre todo en Israel, el pobre pudo ser considerado como alguien que estaba confiado de un modo especial a la protección de Dios. En este contexto pudo Jesús llamar bienaventurados a los pobres (Lc 6, 20). Y en este contexto el concepto de «pobre» pudo convertirse en un título honorífico de grupos religiosos[27]. Y por tanto, también

25. Su realce por parte de Lucas corresponde a su tendencia de poner en relación el cristianismo primitivo con mujeres de los estamentos superiores: cf. M. Hengel, *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen*, en *Abraham unser Vater. Festschrift für O. Michel*, Leiden 1963, 243-256, particularmente 245s.

26. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Groningen 1967 (= Utrech 1939).

27. La tesis de K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, en *Gesammelte Aufsätze* II, Tübingen 1928, 44-67 de que «los pobres» constituían un título eclesiológico de la comunidad primitiva fue sometido a

en este contexto fue posible el que los carismáticos itinerantes cristianos primitivos, por la demostración de su pobreza, se acreditaran como «enviados» de Dios y recibieran ayuda. La motivación para esta ayuda estaba latente ya en esas condiciones socioculturales.

El origen y la configuración del movimiento de Jesús, sustentado primariamente por carismáticos itinerantes, están sin lugar a dudas en conexión con esas condiciones y antinomias políticas, económicas, ecológicas y culturales de la sociedad judeo-palestina del siglo I d.C. Esta conexión no justifica de ninguna manera la reducción de este movimiento a sus condicionamientos sociales: los zelotes y los esenios, por ejemplo, nos muestran que ante las mismas condiciones eran posibles también otras respuestas. Se trata de intentos de darle sentido a la vida en unas circunstancias dadas, aun cuando con ello el estilo de vida dominante quede radicalizado, trascendido o cuestionado. Sin esta aspiración a una vida social plenamente humana, no se pueden comprender las diferentes corrientes inspiradas en lo religioso de comportamiento social anómalo dentro de Palestina. El que abandonaba casa y hogar, esposa e hijos, para andar vagabundo por el mundo como carismático itinerante, era empujado a ello no solamente por la presión de las antinomias sociales, sino que iba tras la promesa de una vida nueva. Seguía una llamada. Naturalmente, ambas cosas no se pueden separar.

2. *Los organizadores de comunidades*

La relativización de la ley iniciada en el movimiento de Jesús tuvo que influir antes o después en la relativización de la separación entre paganos y judíos. Pues las fronteras de la ley eran también las fronteras del judaísmo. A diferencia del intento de reforma helenista de principios del siglo II a.C.[28], se trataba ahora de una superación de las fronteras culturales entre judíos y paganos no desde fuera, sino desde dentro, desde el mismo centro del judaísmo, cuya tendencia universalista se puso aquí de manifiesto. Judeocristianos

examen crítico, con resultado negativo, por L. E. Keck, *The poor among the saints in the new testament*: ZNW 56 (1965) 100-137; Id., *The poor among the saints in Jewish christianity and Qumran*: ZNW 57 (1966) 54-68. Sin embargo, no se debería cuestionar que aquí «pobreza» no es un concepto puramente sociológico, sino que siempre resuena la interpretación religiosa del hecho social.

28. Cf. el detallado análisis de los aspectos sociales y religiosos de este intento de reforma en M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1969. Con razón escribe como conclusión sobre el cristianismo primitivo: «aquí en realidad se abrió rotundamente la puerta a los "pueblos", aunque de una manera muy distinta a como lo hizo el intento de reforma después del 175 a.C.» (p. 569).

helenistas fueron los primeros en dirigirse también a los paganos (Hech 11, 20). Pero los protagonistas de la misión helenista fueron Pablo y Bernabé. Ellos comenzaron con una misión sistemática de las ciudades helenísticas del mar mediterráneo. Ambos renunciaron de común acuerdo a su «privilegio de manutención» (1 Cor 9, 6)[29]. ¿Hasta qué punto depende esta renuncia del cambio de las condiciones sociales de su misión? ¿Se pueden poner en conexión con esto otras particularidades propias de la misión paulina?

a) *Factores socio-políticos*

La misión helenística actuó casi exclusivamente en ciudades con gobierno republicano que estaban sometidas al poder imperial de Roma, pero que también estaban favorecidas por él[30]: la urbanización y la romanización o helenización iban de la mano. Aquí faltaban aquellas antinomias estructurales que caracterizaban el entramado político de Palestina. Por eso no es extraño que la dimensión radical-teocrática del movimiento cristiano primitivo retrocediese aquí por completo. El anuncio del reino de Dios, que caracterizaba la predicación de los carismáticos itinerantes palestinos (Lc 10, 9), falta casi totalmente en Pablo. El concepto de βασιλεία aparece solamente siete (u ocho) veces. La estructura política es aceptada incondicionalmente (Rom 13, 1s). Pablo, como ciudadano tarsiano y romano, está plenamente integrado en las estructuras políticas que sustentan al imperio romano.[31]

b) *Factores socio-económicos*

Mientras que Palestina se encontraba en el siglo I bajo una elevada opresión económica, el mundo urbano mediterráneo disfru-

29. H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen 1971, 140s supone, con razón, que en este punto Bernabé fue el maestro de Pablo. G. Dautzenberg, *Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9*: Bib. 50 (1969) 212-232 se pregunta también por los fundamentos sociológicos de esta decisión. La información de que Pablo se dirigía a los estamentos inferiores, a los que no quería servir de carga, constituye una explicación muy poco satisfactoria: Pablo se dirigió también, sin lugar a dudas, a los miembros de las clases altas (cf. *infra*). Los aspectos sociológicos faltan totalmente en Ch. Maurer, *Grund und Grenze apostolischer Freiheit. Exegetisch-theologische Studie zu 1 Korinther 9*, en *Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag*, Zürich 1956, 630-641.

30. Cf. A. H. M. Jones, *The cities, passim*; E. A. Judge, *Christliche Gruppen*, 17s.

31. Hech 17, 7 ilumina qué tipo de dificultades se podían seguir de una predicación del «reino». (Nota del traductor: el texto alemán dice, equivocadamente, que este concepto de «reino» aparece en Pablo sólo cuatro veces).

taba entonces de un momento esplendoroso en lo económico[32]. No era necesario pertenecer al estamento más elevado para alcanzar un cierto bienestar. El cristianismo primitivo penetró aquí desde muy pronto en los estamentos superiores, contó entre sus miembros a algunos, aunque pocos, «cultos, poderosos y de buena familia» (1 Cor 1, 26s). Pablo y Bernabé son ellos mismos un ejemplo de ello: Pablo, aunque era sólo un «artesano textil», sin embargo tenía el derecho de ciudadanía tarsiano y romano. Puesto que a partir de un discurso de Dión Crisóstomo a los ciudadanos de Tarso (*or.* 30, 21-23) resulta que a los obreros textiles de Tarso, por lo general, no se les concedía el derecho de ciudadanía, podemos inferir que Pablo disfrutaba de una posición social desacostumbradamente privilegiada[33]. El *status* social de Bernabé está testificado por su donativo a la comunidad de Jerusalén (Hech 4, 36): debió de ser muy elevado. De lo contrario, no se le habría considerado digno de recuerdo. Piénsese además en los «temerosos de Dios» acomodados: el centurión de Cesarea, la traficante de púrpura Lidia; o bien en la afirmación del gobernador de Bitinia de que el cristianismo tenía miembros en todos los estamentos sociales (Plinio, *ep.* X 96, 9). Característico de estas comunidades fuertemente estratificadas en lo social es un patriarcalismo de amor de tipo familiar, que otorga un gran valor a la obediencia de las mujeres, de los hijos y de los esclavos, y que deja poco espacio para el radicalismo ético afamiliar de la tradición sinóptica[34]. La mendicidad carismática no era oportuna aquí. Los padres de familia tenían que estar interesados en otra cosa: «el que no quiera trabajar que no coma» (2 Tes 3, 10), así se dice en una carta procedente de estas comunidades, en la

32. N. Brockmeyer, *Sozialgeschichte der Antike*, Stuttgart 1972, 110: «la extensa urbanización del imperio produjo durante la época imperial antigua y alta un desarrollo cultural y civilizador extraordinario en la antigüedad, sólo alcanzado de nuevo en la edad moderna».

33. Cf. W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart 1954, 302s.

34. La ausencia de la tradición sinóptica en la literatura epistolar está condicionada también, a mi juicio, por un umbral sociológico de la tradición que dificultaba la difusión de las tradiciones surgidas en Palestina en el mundo urbano mediterráneo. Si se aíslan todos los dichos que 1) revelan un acervo de ideas radicalteocrático, es decir, todas las palabras sobre el reino de Dios, 2) las que están acuñadas por el radicalismo ético afamiliar del carismatismo itinerante palestinense o 3) están ligadas a los condicionantes culturales (entre otros, lingüísticos) de esta zona, en realidad no queda mucho. De ningún modo se puede atribuir a una decisión personal de Pablo esta ausencia de la tradición. Esto lo subraya con razón W. Schmithals, *Paulus und der historische Jesus*: ZNW 53 (1962) 145-160; H. W. Kuhn, *Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem*: ZThK 67 (1970) 295-320.

cual se apela expresamente al ejemplo de Pablo para esa exhortación. Pero también podemos leer en sentido inverso ese nexo argumentativo: puesto que el patriarcalismo familiar, que daba importancia a la estabilidad, tenía poca comprensión para los mendigos carismáticos vagabundos, pudo parecer oportunto el que Bernabé y Pablo se presentaran como hombres con trabajo estable.[35]

Con esto, no obstante, no hemos dicho gran cosa. Como es sabido, otros misioneros recibieron también acogida en las comunidades paulinas y fueron sostenidos por ellas. Más decisivo que el *status* socioeconómico de los destinatarios debió serlo el de los misioneros: Pablo era artesano, los «restantes apóstoles, los hermanos del Señor y Cefas» (1 Cor 9, 4) fueron antes pescadores (como Cefas) o bien agricultores. Piénsese en los hermanos del Señor, quienes, según Hegesipo (Eusebio, *hist. eccl.* III 18, 4-20, 7), fueron llevados a presencia de Domiciano como presuntos pretendientes mesiánicos y que fueron preguntados por su patrimonio:

> «Aseguraron que solamente tenían en conjunto nueve mil denarios, cada uno la mitad, y manifestaron que no los tenían en dinero, sino como valor de un terreno de sólo treinta y nueve yugadas; que ellos mismos lo explotaban con sus propias manos a fin de poder pagar los impuestos y atender a las necesidades de la vida. En este sentido, le mostraron sus manos, señalando como demostración de su trabajo manual la dureza de sus cuerpos y las callosidades que a causa de su trabajo continuo se habían formado en sus manos» (19, 2-3).

Salta a la vista inmediatamente que los pescadores y los agricultores, al ser predicadores itinerantes, se veían obligados a abandonar su oficio, si querían misionar diversas comarcas. No se pueden llevar consigo los campos y los mares, pero sí se pueden llevar, por ejemplo, las herramientas. El pescador Pedro insiste en su «privilegio de manutención» forzado por la necesidad, mientras que el artesano Pablo puede renunciar a él.[36]

35. También en Palestina existió, naturalmente, un patriarcalismo doméstico. Pero no configuró al movimiento de Jesús. Los configuradores aquí fueron los carismáticos itinerantes. En las ciudades, por el contrario, los cristianos locales se convirtieron muy pronto en los más decisivos portadores del cristianismo primitivo. Aquí las comunidades eran mucho más grandes, desarrollaron unas estructuras de autoridad propias, mientras que los grupos pequeños de simpatizantes de Palestina (cf. Mt 18, 20) dependían mucho más de autoridades itinerantes.

36. Naturalmente que también un pescador podía contratarse (cf. Mc 1, 20). Pero los carismáticos itinerantes palestinos actuaban, ante todo, en zona rural (cf. Mt 10, 5s). Además, el trabajo en el mar se puede coordinar con mucha dificultad con las intenciones misioneras, mientras que el trabajo artesano ofrece muchas más probabi-

c) *Factores socio-ecológicos*

El paso de un movimiento campesino a la misión del mundo urbano trajo consigo el que las distancias se hicieran cada vez mayores. Pablo, según parece, se movió sólo de ciudad en ciudad, y apenas misionó en los pueblos rurales. La razón de esto tiene que estar, en parte, en que aquí las antiguas lenguas populares habían permanecido vivas, mientras que en las ciudades se comprendía el griego[37]. Tratándose de Grecia esto no sería válido naturalmente. A esto se añade el que Pablo estaba anclado en una cultura urbana. Las ciudades son para él representantes de todo el mundo: Corinto, de Acaya (1 Cor 16, 15), Efeso, de Asia (16, 19). El que, como Pablo, quería viajar de ciudad en ciudad para misionar el mundo entonces conocido no podía llevar a cabo la renuncia radical, exigida en el discurso de misión, a la planificación y a la previsión. Los viajes en barco debían ser pagados. Cuando una persona se encontraba sin medios, difícilmente podía recurrir en las ciudades a la «autoayuda»: aquí no era posible arrancar espigas. Bernabé y Pablo necesitaban dinero para atender a los gastos de la misión. El que ellos no se procuraran los medios de parte de las comunidades (o no solamente de éstas), sino de su trabajo propio, estaba conforme con la ascesis carismática, aun cuando con esto infringieran la letra de las normas sobre los carismáticos itinerantes.

Había también, naturalmente, otras posibilidades de acomodar la misión a las nuevas circunstancias. Esto lo demuestran los misioneros que hacían competencia a Bernabé y a Pablo, y que se dejaban mantener por las comunidades. Ellos también se encontraban con el problema de tener que superar grandes distancias. Lo hacían con ayuda de «cartas de recomendación», mencionadas en 2 Cor 3, 1. Pero éstas son sólo útiles cuando se cuenta con un destinatario. Por esta razón, buscaban sobre todo comunidades ya existentes. Allí donde Pablo había fundado ya una comunidad aparecían poco después, con asombrosa regularidad, otros predicadores itinerantes. Tenemos necesariamente que suponer que éstos se hacían pagar el viaje entre las diversas ciudades. Todavía la *Didajé* prevé que se preste ayuda al misionero hasta su llegada al siguiente lugar (11, 6).

lidades de comunicación. M. Weber, *Religionssoziologie*, en *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ³1974, 293 designa a los «mozos artesanos itinerantes» como los característicos portadores del cristianismo primitivo.

37. Cf. K. Holl, *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit*, en *Gesammelte Aufsätze*, 238-248.

Tales prescripciones dejan lugar a la ampliación. Pero a Pablo y a Bernabé, que intentaban fundar nuevas comunidades, se les habría ayudado poco con estas cartas de recomendación.

d) *Factores socio-culturales*

Mientras que los carismáticos itinerantes palestinos se dirigían a todo el pueblo y podían contar con una motivación latente para su subsistencia, Bernabé y Pablo se consideraban como misioneros de los paganos, que traspasaban las fronteras de su propio pueblo. Por una parte, se dirigían a personas con tradiciones, costumbres y particularidades extrañas a ellos; topaban con un campo nuevo, y ya por eso era recomendable el permanecer independientes en lo financiero. Por otra parte, tenían que contar con conflictos con sus mismos compatriotas (cf., por ejemplo, Hech 13, 50). Las posibilidades de ser ayudados por ellos quedaban reducidas así, naturalmente, de una manera drástica.

Ahora bien, en el mundo helenístico se daba el tipo del predicador cínico itinerante. Pablo y Bernabé eran lo suficientemente inteligentes como para prever qué categoría social se les atribuiría: se les consideraría como «filósofos» que iban vagabundeando de un lado para otro por todo el país. Entre estos había naturalmente hombres serios, pero también charlatanes e impostores[38]. Como criterio para su distinción servía su postura ante el dinero: desde Sócrates era un *topos* conocido el que el verdadero sabio no recibe dinero por su sabiduría. Pablo se sirve también de ese *topos* en 2 Cor 10-13: cuando califica de codiciosos a sus oponentes (cf. también 2 Cor 2, 17), los sitúa automáticamente en el grupo de aquellos sofistas contra los que se habían manifestado siempre los verdaderos sabios[39]. Pero en este contexto son utilizados también positivamente por Pablo los *topoi* de los filósofos cínicos itinerantes: como ellos, él reclama para sí una ἐλευθερία (1 Cor 9, 1; cf. Epicteto, *dis.* III 22, 48). El, como ellos, reivindica el ser «autosuficiente»: «yo he aprendido a ser autosuficiente (αὐτάρκης εἶναι) en toda circunstancia» (Flp 4, 11). La conexión con la tradición filosófica de la αὐταρκία del sabio es evidente. Sócrates fue calificado también de αὐτάρκης καὶ σεμνός (Diógenes Laercio 2, 24).

38. En 1 Tes 2, 1-12 probablemente se deslinda Pablo de semejantes figuras. No falta la alusión a su trabajo manual (2, 9). Sobre el *ethos* de los filósofos y mendigos cínicos itinerantes, cf. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 212s.

39. Cf. H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*, Tübingen 1972, 100-117.

El hecho de que Bernabé y Pablo se apartaran de las normas del carismatismo itinerante del cristianismo primitivo está en relación, muy probablemente, con el cambio de circunstancias socioeconómicas, socioecológicas y socioculturales con que se encontró la misión en el mundo urbano helenístico. Relación no significa determinación: otros misioneros se comportaron de manera diferente en las mismas circunstancias. Además, tenemos que suponer que la renuncia al sustento estaba fundamentada objetivamente, no sólo condicionada «causalmente» sino buscada intencionalmente. Se trata en verdad de una feliz acomodación de las normas recibidas a unas circunstancias distintas. Detrás de todo esto hay una bien meditada voluntad misionera. La renuncia al sustento está supeditada a un objetivo más amplio, y por eso, tampoco es fundamental. Es cierto que en 1 Cor 9, 15-18 Pablo hace casi depender su salvación del hecho de que no reciba ninguna recompensa por su evangelio. Pero esto no le impide aceptar ayuda de las comunidades macedónicas (Flp 4, 10-20; 2 Cor 11, 9). La renuncia se daba por circunstancias concretas, a fin de configurar de la forma más efectiva posible una misión que avanzaba hacia nuevos campos. Donde estas condiciones no se daban (por ejemplo, en comunidades ya fundadas), esta renuncia puede quedar anulada, pero precisamente entonces es cuando Pablo afirma su libertad e independencia fundamentales, su autarquía (Flp 4, 11). De esta forma, Pablo representa un tipo de misionero que se puede caracterizar como consciente «organizador de comunidades», que pretende ganar nuevos horizontes, que funda grupos independientes separados del judaísmo, en lugar de «apacentar» los grupos ya existentes de simpatizantes. Pablo se propuso misionar de esta forma todo el «mundo» hasta España. Todos sus pensamientos están supeditados a esta gran empresa.

3. *El conflicto entre los carismáticos itinerantes y los organizadores de comunidades*

El conflicto entre Pablo y los otros misioneros competidores en Corinto no se debe a animosidades personales. Se trata de un conflicto entre diversos tipos de misioneros. Este conflicto revela rasgos que son independientes de las personas implicadas: si en 1 Cor Pablo discute con los partidarios de Pedro o de Apolo, o en 2 Cor con los misioneros recientemente aparecidos allí, tiene que defenderse siempre de la acusación de que no permite ser sustentado por las comunidades como un verdadero apóstol (1 Cor 9, 3s; 2 Cor 11, 7s; 12, 13). Independientemente del hecho de que los

adversarios de Pablo defendiesen probablemente concepciones teológicas muy diferentes entre sí, sin embargo tenían en común el que todos reivindicaban el derecho a ser sustentados. Y también independientemente de que Pablo fundamente su renuncia a ese derecho en un «destino» que se le ha impuesto del todo personalmente (1 Cor 9, 16), comparte de hecho ese destino con Bernabé, el misionero con quien emprendió la evangelización de las ciudades del mar Mediterráneo (Hech 13, 1s) y del que por otra parte le separaban diferencias de opinión en lo teológico (Gál 2, 13). A pesar de la variación en cuanto a situación, personas y teología, en la primera y segunda carta a los corintios se encuentran dos tipos de misioneros que se diferencian entre sí por su postura ante el derecho al sustento:

> A pesar de ello, no se pueden negar de ningún modo las diferencias de situación entre estas dos cartas. Si no se parte de concepciones teológicas, sino de los roles sociales de los grupos y personas que tanto aquí como allí entran en interacción, es necesario responder de una manera diferenciada a la pregunta de si en 1 y 2 Cor se lucha contra el mismo frente: en 1 Cor Pablo no dirige primariamente sus ataques contra misioneros que le hacen la competencia, sino contra los satélites de éstos en Corinto (1 Cor 1-4). Por el contrario, en 2 Cor los adversarios son misioneros itinerantes, que de ningún modo quieren asentarse en Corinto, ya que hacen que los corintios les den cartas de recomendación (2 Cor 3, 1). Es inadmisible, bajo el punto de vista del método, aducir afirmaciones sobre los «gnósticos» avecindados en Corinto (1 Cor 8-11, 1) para la interpretación de pasajes de 2 Cor que se refieren a carismáticos itinerantes. Se pueden comparar entre sí respectivamente: 1) afirmaciones sobre grupos existentes en la comunidad local de Corinto en 1 y 2 Cor, 2) afirmaciones sobre misioneros itinerantes en ambas cartas[40]. Al hacerlo, se ha de tener en cuenta, naturalmente, que los grupos locales reflejan las opiniones de los misioneros itinerantes, pero también, inversamente, que estos misioneros itinerantes son vistos a la luz de los cristianos del lugar.[41]

La polémica de los misioneros y de sus partidarios tiene como objeto la legitimidad del apóstol. Para el análisis de esta polémica

40. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen [3]1969 ve en 1 y 2 Cor una polémica contra el mismo frente. Esto no es enteramente falso: los «gnósticos» de 1 Cor y los seguidores de los predicadores itinerantes recién llegados bien podrían haber pertenecido a los mismos círculos. Igualmente los predicadores itinerantes de 1 y 2 Cor pertenecen a un grupo sociológico semejante.

41. Cf. las consideraciones metodológicas de C. K. Barrett, *Christianity at Corinth*: BJRL 46 (1963-64) 269-297, p. 287; Id., *Paul's opponents in II Corinthians*: NTS 17 (1971) 233-254, p. 251.

distinguimos tres formas de legitimación. En todo caso, el misionero debe poner su estilo de vida (y la cuestión de su sustento) en una relación especial con los preceptos, acontecimientos y figuras divinos. Al hacerlo, puede poner en primer plano bien su existencia, su origen, o su obra. Por eso distinguimos una legitimación carismática a base de un estilo de vida calificado de un modo especial, una legitimación tradicional en razón del origen (por los cometidos y tradiciones recibidas) y una legitimación funcional por el trabajo realizado o por realizar todavía. Estos modos distintos de legitimación aparecen la mayor parte de las veces de forma combinada, no obstante ofrecen unas categorías válidas para poder investigar la autocomprensión de los misioneros competidores en Corinto en cuanto a sus rasgos típicos. Para la reconstrucción de esa autocomprensión nos vemos remitidos en amplia medida a las afirmaciones de Pablo. Su objetividad en la reproducción de las afirmaciones de los otros tiene que ser puesta en duda: el que difama sin medida a sus oponentes, calificándolos de falsos apóstoles y servidores de Satanás, y piensa que se debe anticipar sobre ellos el juicio eterno (2 Cor 11, 14-15), ése tal ha tenido que ver muchas cosas de un modo deformado. Y puesto que siempre aflora el tema del sustento, podemos aducir otros textos, a fin de poder reconstruir qué tipo de ideas y actitudes estaban en su origen ligadas al derecho cuestionado del sustento y para examinar hasta qué punto estas ideas y actitudes aparecen aún detrás de la polémica de Pablo.

a) *Legitimación carismática*

En el discurso de misión de los sinópticos se impone al misionero cristiano primitivo una ascesis manifiesta: no debe tomar ni la más mínima precaución por su vida, sino que tiene que confiar tan directamente en la gracia de Dios como los pájaros y los lirios del campo. Precaución significa desconfianza en la gracia de Dios. Está sometido al mandamiento de la pobreza carismática. Si se leen a esta luz las disquisiciones de Pablo en 1 Cor 9 sobre su «derecho al sustento», entonces es cuando se hace inteligible su curiosísima argumentación. Lo curioso de ella es que tenga que fundamentar tan ampliamente su derecho al sustento, aun cuando en Corinto se viera atacado precisamente a causa de su renuncia a ese derecho. Aduce en primer lugar la experiencia general de que nadie trabaja sin salario; aunque eso sea dicho humanamente (1 Cor 9, 8), la ley revelada sin embargo confirma ese derecho: no se debe poner bozal al buey que trilla. Los «bueyes» han de ser interpretados aquí alegóricamente referidos a los apóstoles (1 Cor 9, 9-11). Pero tampoco este

argumento resulta evidentemente suficiente. En 9, 13 Pablo recurre adicionalmente al privilegio general de los sacerdotes sobre las ofrendas, para citar por fin una palabra de Jesús procedente de la tradición sinóptica (9, 14). ¿Por qué fundamenta tan ampliamente el privilegio a ser mantenido? ¿Por qué ese cúmulo de argumentos en un asunto en el que está plenamente de acuerdo con los corintios? ¡No es precisamente el recurso al privilegio el que está a debate, sino la renuncia a él![42]. Es necesario leer atentamente la palabra de Jesús. Suena así: «pues también así el Señor *mandó* a los que anuncian el evangelio vivir del evangelio» (9, 14). Tampoco en la variación paulina del texto se habla de un privilegio del apóstol, sino de un deber, no de un precepto a las comunidades de sustentar a sus misioneros, sino de la obligación de los misioneros a la pobreza carismástica, es decir, a una pobreza que renuncia a la mendicidad regular, pero que, confiando en el propio *status* religioso y social de «apóstol», «profeta», etc., les hace depender de los donativos no sistemáticos de los demás. Por tanto, la renuncia de Pablo al privilegio de ser mantenido puede ser considerada bajo otro punto de vista del todo diferente: se le puede acusar de que se ha liberado del mandato de la pobreza carismática y que con su trabajo de artesano demuestra una desconfianza en la gracia de Dios, que sostendrá a sus misioneros también materialmente. Que está atado por su trabajo de artesano, que no es libre y que no es un verdadero apóstol (9, 1); que viola la norma establecida por Jesús para el carismatismo itinerante cristiano primitivo. Frente a esto, Pablo se esfuerza en demostrar que el mandamiento de la pobreza carismática en realidad no es más que un privilegio del misionero. Para ello se ve obligado a transformar la palabra de Jesús, con la ayuda de la experiencia común y de la exégesis del antiguo testamento[43]. Así como el sacerdote con la participación en las ofrendas está ejerciendo un privilegio, *así también* el Señor ha mandado: οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν (9, 14). Por medio de esta introducción invierte, boca a abajo, el sentido originario de la palabra del Señor, aunque la cite después conforme a su sentido: así (οὕτως), en analogía con los privilegios del antiguo testamento, la palabra del Señor de ningún

42. W. Schmithals, *Gnosis*, 215s, nota 2 ha visto el problema: «pero así nunca alguien se defiende contra acusaciones que precisamente brotan del hecho de que el apóstol tiene ese derecho». El concluye de ahí, sin razón, que en absoluto se le ha discutido a Pablo su derecho de apóstol.

43. Frecuentemente se ve ahí, naturalmente, una ingeniosa gradación de argumentos. Cf. la discusión en W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1961, 234s.

modo quiso ser comprendida. Nuestra suposición de que a Pablo se le acusó de haber violado las normas del carismatismo itinerante cristiano primitivo, y no de haber renunciado a un privilegio, se puede comprobar con la ayuda de tres instancias. Hay que examinar 1) si a Pablo se le han hecho acusaciones en este sentido, 2) si los oponentes estaban convencidos de que estaban cumpliendo las normas del carismatismo itinerante cristiano primitivo, 3) si la defensa de Pablo también en otros pasajes se puede entender como respuesta a estas acusaciones.

1) Acusaciones contra Pablo

La exclamación «¿no soy libre?, ¿no soy apóstol?» (1 Cor 9, 1) implica acusaciones análogas, tras las cuales podrían estar ideas que tienen su analogía en la filosofía popular. También el predicador cínico itinerante, que se ha liberado de toda preocupación por las posesiones, la familia y el sustento, se presenta como «libre» y «enviado». Epicteto discute la cuestión de si se puede ser feliz con este estilo cínico de vida, y responde:

> «¡Mirad, dios os ha enviado a alguien que os puede demostrar, en la práctica, que es posible! "Miradme —dice el cínico—: no tengo nada, me acuesto sobre la tierra, no tengo esposa ni hijos, ni ningún pequeño palacio, sino solamente la tierra y el cielo y un único pequeño manto raído. ¿Y qué es lo que me falta? ¿No me encuentro libre de preocupaciones, sin miedo, no soy libre?"» (*dis.* III 22, 46-48).

También el predicador cínico itinerante se reconoce como enviado por dios y libre. Tampoco se preocupa por su sustento y vive de una «noble» mendicidad. Cuando se le ha acusado a Pablo de no ser libre, se podría haber pensado en su trabajo manual. Este puede ser considerado como algo esclavizante: βαναυσία ἦθος ἀποτρέπει ἐλεύθερον (Platón, *leg.* 141 e).[44]

En 2 Cor aparece además la acusación de que Pablo anda según la carne (κατὰ σάρκα), de que combate según la carne[45]. También

44. Sobre el descrédito del trabajo manual en la antigüedad, cf. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 191s.332s, quien explica con razón que los juicios negativos proceden de la clase superior, liberada del trabajo manual. Las clases inferiores, empleadas en el trabajo manual, no habrían podido emitir un juicio tan negativo: el juicio de Sócrates sobre el trabajo manual es mucho más positivo que el de su aristocrático discípulo Platón. Cf. además F. v. d. Ven, *Sozialgeschichte der Arbeit* I: *Antike und Frühmittelalter*, München 1971.

45. Esta acusación es muy discutida: 1) R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Stuttgart ³1927 (= Darmstadt 1966), 361 piensa que los partidos

esto podría significar escuetamente que, a causa de su trabajo manual, se preocupa en demasía por las cosas terrenas. Que confía muy poco en Cristo. Hay que tener en cuenta que el término «luchar» (στρατεύεσθαι) aparece de nuevo en 1 Cor 9, 7. Pablo pregunta allí: «¿pues quién lucha (στρατεύει) por su propio salario?». Pablo, por lo demás, subraya que esto lo está diciendo en un sentido humano (κατὰ ἄνθρωπον: 9, 8). Pero lo que se ha dicho «humanamente» ¿no se pondría en práctica también humanamente?: κατὰ ἄνθρωπον y κατὰ σάρκα se corresponden. Pablo asegura además en 2 Cor 10, 4 que las armas de su lucha no son «carnales» (σαρκικά). Esto nos recuerda a 1 Cor 9, 11: allí el sustento es designado como «asuntos materiales» (τὰ σαρκικά). Pero hay más relaciones con 1 Cor 9: en 2 Cor 10, 8 Pablo habla de su «poder» (ἐξουσία), que le ha dado el Señor para la edificación y no para la destrucción de la comunidad. En esto, dentro de nuestro contexto, estaría incluido también el «poder para comer y beber» (1 Cor 9, 5: cf. ἐξουσία en 9, 5.6.16.18), es decir, el derecho a ser mantenido por la comunidad. Por último, notemos que «poder» (ἐξουσία) aparece en ambos pasajes en conexión con el concepto del «orgullo» (καύχημα: 9, 15.16) o bien del «gloriarse» (2 Cor 10, 8)[46]. ¿Se han escandalizado, tal vez, de que Pablo «se vanagloriara» precisamente de su renuncia a ese derecho, es decir, de su violación de las normas del carismatismo itinerante cristiano primitivo?

Con toda certeza no se ha rechazado a Pablo sólo de una manera general, sino que se le ha hecho una acusación concreta que lo descalificaba como apóstol. Siempre que habla de los superapóstoles (2 Cor 11, 5; 12, 11), acaba hablando en el contexto inmediato siguiente de su renuncia al sustento[47], y lo hace de tal manera que

atacados por Pablo devolvían la acusación de éste contra ellos de que sus contiendas demostraban una esencia carnal (1 Cor 3, 1-3): el mismo Pablo crearía las contiendas, y por esa razón actuaba carnalmente. 2) H. D. Betz, *Der Apostel Paulus*, 96: en Pablo habita un ángel de Satanás (2 Cor 12, 7) que produce la enfermedad de Pablo. Por eso anda en la carne. 3) Ordinariamente se piensa en general en motivos sucios, no cristianos. Así Lietzmann, *An die Korinther I/II* (HNT 9), Tübingen 1949, 140. Algo más concreto es H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, Göttingen [9]1924, 295: Pablo es considerado como un γόης («charlatán», «mago»). Así también D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (WMANT 11), Neukirchen 1964, 232, nota 13. 4) W. Schmithals, *Gnosis*, 155s quiere comprender el «según la carne» en un sentido puramente mítico: Pablo no es ningún pneumático, sino un hombre carnal (sárkico) en el sentido del mito gnóstico del origen.

46. Cf. C. K. Barrett, *Paul's opponents*, 246.

47. C. K. Barrett, *Paul's opponents*, 246: el tema de la renuncia al sustento sigue siempre «casi inmediatamente a la afirmación enfática de Pablo de que no está debajo de οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι».

da la impresión de defenderse contra la recriminación de un pecado concreto, de una ἁμαρτία o de una ἀδικία: «¿o es que acaso cometí un pecado (ἁμαρτίαν) al rebajarme para elevaros a vosotros, para anunciaros de balde el evangelio de Dios?» (11, 7), o bien: «¿qué tenéis que envidiar a otras comunidades, excepto que yo no fui una carga para vosotros? Perdonadme esa injuria (ἀδικίαν)» (12, 13). El término guía ἁμαρτία podría proceder de la comunidad corintia. Con ese término Pablo designa la mayor parte de las veces la potencia global de pecado, no una falta particular. Se presupone la existencia de una norma concreta. Y probablemente los superapóstoles se caracterizan por cumplir plenamente esa norma: el deber de la pobreza carismática.

Ya en 1 Cor Pablo supone unas acusaciones concretas, cuando escribe: «a mí me importa muy poco que me juzguéis vosotros o un tribunal humano. Ni siquiera yo mismo me juzgo (ἀνακρίνω). La conciencia no me remuerde de nada, pero no por eso estoy justificado. Quien me juzga es el Señor» (1 Cor 4, 3-4). También aquí está a debate la peculiaridad apostólica de Pablo como «servidor de Cristo» y «administrador de los misterios de Dios» (4, 1). También aquí se compara con otros apóstoles (3, 22s; 4, 6s). No se piensa de seguro en un proceso normal (ἡμέρα, día del juicio, podría ser una metáfora), sino en una situación que era comparable a una acusación formal, en un ἀνακρίνειν concreto. Todos esos aspectos los encontramos de nuevo en 1 Cor 9, 1s. Cuando Pablo escribe: «esta es mi defensa (ἀπολογία) frente a los que me juzgan (ἀνακρίνουσιν)» (9, 3), está pensando en la acusación concreta de que no es un verdadero apóstol ya que él se deja dominar por la preocupación de su sustento (9, 1s). El término guía «defenderse» (ἀπολογεῖσθαι) aparece otra vez en 2 Cor 12, 19, después de que Pablo se ha defendido de la «injuria» de no haberse dejado mantener por los corintios. A mi juicio, no puede haber la menor duda de que detrás de la acusación y de la defensa está simpre una norma concreta: el deber de la ascesis carismática, el «privilegio del sustento».

2) La autocomprensión de los oponentes

En 2 Cor 10, 7 Pablo alude a la autocomprensión de sus oponentes: éstos tienen la confianza de pertenecer a Cristo (Χριστοῦ εἶναι). Un paralelo significativo al tan discutido Χριστοῦ εἶναι aparece en una exhortación a la hospitalidad con respecto a los carismáticos intinerantes cristianos primitivos: «pues el que os dé a beber un vaso de agua en razón de que pertenecéis a Cristo (ὅτι Χριστοῦ ἐστε) no se quedará sin su recompensa, os lo aseguro» (Mc 9, 41).

Los misioneros itinerantes son considerados como pertenecientes a Cristo. Por eso son acogidos en hospedaje. Pueden tener la plena confianza de pertenecer a Cristo, es decir, de encontrar, como misioneros de Cristo, hombres que les den acogida y sustento. De esta forma, pueden dedicarse plenamente a su cometido, sin verse distraídos por otras preocupaciones. Ahora bien, al rechazar Pablo la acusación de que él actuaba «según la carne» juntamente con la afirmación de que sólo sus oponentes confiaban en Cristo (actuaban por consiguiente «según el espíritu»), es legítimo aclarar lo uno por lo otro: la acusación contra Pablo expresaba que él pensaba demasiado en su existencia material, en lugar de hacerla depender exclusivamente de su pertenencia a Cristo.

La supuesta autocomprensión de los oponentes se deja testimoniar también por otros pasajes. Según 2 Cor 11, 23, sostenían el ser διάκονοι Χριστοῦ, con lo que objetivamente se quería decir lo mismo que con Χριστοῦ εἶναι[48]. Epicteto describe también a los predicadores itinerantes cínicos como «servidores de dios». Pregunta

> «si el cínico no debe estar libre de toda desviación, plenamente dedicado a la διακονία τοῦ θεοῦ, capacitado para buscar a los hombres, liberado de obligaciones privadas y no implicado en relaciones, por cuya lesión le sería imposible mantener por más tiempo el rol de hombre íntegro y justo, mientras que conservándolas destruiría al mensajero (ἄγγελος), al emisario y al heraldo (κῆρυξ) de los dioses» (*dis.* III 22, 69).

El cínico, liberado de todas las obligaciones diarias, vive también de una confianza en la gracia de dios: «¿podría acaso descuidarse dios de las que son sus propias criaturas, sus διάκονοι, sus testigos?» (*dis.* III 26, 28). El vive también completamente de la voluntad de Dios: «prefiero siempre aquello que justamente acontece. Pues considero que es mejor lo que dios quiere que lo que quiero yo. Quiero vivir sometido a él como su διάκονος y su acólito (ἀκόλουθος). Mi elección es la misma que la suya, mi deseo es el mismo que el suyo, en una palabra: mi querer es el mismo que el suyo» (*dis.* IV 7, 20). También aquí nos encontramos con un *ethos* supremo de independencia frente a las necesidades terrenas, fundamentado en una confianza incondicional en la voluntad de Dios. El movimiento carismático itinerante cristiano primitivo, originario de Palestina, podría enlazar en el medio griego con el *ethos* de los predicadores cínicos itinerantes. Este *ethos* fue también valorado

48. Sobre lo siguiente, cf. D. Georgi, *Gegner*, 31-38.

en la comunidad corintia: la acumulación de *topoi* filosófico-populares en 2 Cor 10-13 se explica quizás de esta manera.[49]

Mientras que el concepto de «servidor» no está testimoniado para los carismáticos itinerantes que suponen los sinópticos, ahí aparece otra autodesignación de los adversarios de Pablo en Corinto: ἐργάται (2 Cor 11, 13)[50]. Según el discurso de misión, los misioneros itinerantes cristianos primitivos son «obreros» en un aspecto muy determinado: «el obrero merece su sustento» (Mt 10, 10; Lc 10, 7). Es verdad que debe ofrecer el evangelio gratuitamente (Mt 10, 9), pero se comprende por sí mismo que se le conceda por ello hospedaje y sustento. De la misma manera pensarían en Corinto los supuestos «falsos apóstoles» y «siervos de Satanás» (2 Cor 11, 13s).[51]

3) La defensa de Pablo

Aquí nos interesan exclusivamente los argumentos por los que Pablo se atribuye una legitimación carismática. Ya hemos visto cómo Pablo reinterpreta como un privilegio la obligación de la ascesis itinerante carismática (1 Cor 9, 7s). En correspondencia, puede interpretar su violación de las normas apostólicas como renuncia a un privilegio. Importante aquí es el hecho de que Pablo quiere que esa su renuncia no sea entendida sólo en un sentido ético, aunque es verdad que él debe servir también de modelo de comportamiento para los que se consideran fuertes en Corinto. Su argumentación tiende, más bien, a mostrar la renuncia a ese derecho como una disposición divina con la que él personalmente ha sido agraciado, como una cualificación religiosa especial, como un carisma: Dios mismo le ha obligado a la contravención de las normas comunes del carismatismo itinerante cristiano primitivo[52]. No puede hacer otra cosa. Una coacción santa pesa sobre él. Es un señalado (1 Cor 9, 15-18). Así precisamente cumple el mandamiento de

49. Cf. la investigación profunda de estos *topoi* en H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*, 1972.

50. Cf. D. Georgi, *Gegner*, 49-51.

51. A mi modo de ver, es improbable que se tenga que distinguir entre falsos apóstoles y superapóstoles y que estos últimos residiesen en Jerusalén, como opinan E. Käsemann, *Die Legitimität des Apostels*: ZNW 41 (1942) 33-71 y C. K. Barrett, *Paul's opponents*, 252s. Cf. R. Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes*, Darmstadt 1963, 20-30.

52. Cf. E. Käsemann, *Una variación paulina del "Amor fati"*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 51-70. No se puede, cierto, rechazar por completo la interpretación ética; sin embargo, Pablo intenta demostrar en primer lugar que la renuncia al sustento es un destino impuesto por Dios.

Cristo, es ἔννομος Χριστοῦ (9, 21) y no un transgresor de la «ley» de Cristo. El mandato tenía el sentido de que el carismático itinerante pudiera dedicarse plenamente a la misión, servir a la predicación del evangelio. Y justamente eso es lo que también Pablo puede reivindicar para su comportamiento. Cuando, como hombre libre, se hacía un esclavo para los esclavos y un débil para los débiles, lo hacía exclusivamente en razón de la predicación del evangelio. A ella lo supedita todo (1 Cor 9, 19s). Aunque pudiera violar la letra del precepto, no por eso es menos ἔννομος Χριστοῦ (9, 21). Es evidente que esta argumentación no convenció en Corinto. En 2 Cor aparecen de nuevo las viejas acusaciones. Es significativo cómo Pablo reacciona ahora ante la acusación de que no es un «servidor de Cristo», es decir, que no se expone completamente al riesgo de la existencia apostólica. Enojado grita: «¿que son siervos de Cristo? Voy a decir un desatino: yo más. Les gano en fatigas, les gano en cárceles, en palizas sin comparación, en peligros de muerte con mucho...» (2 Cor 11, 23s). Y a continuación refiere un catálogo impresionante de «trabajos» (*peristaseis*), en el que Pablo hace recuento de todos los riesgos que ha asumido. Según esto, nadie podrá poner en duda que él ha arriesgado continuamente su existencia terrena (la σάρξ), para cumplir su tarea de misionero. Es interesante el que en 1 Cor 4, 9-13, en un catálogo semejante de «trabajos», enumere también entre sus esfuerzos su trabajo manual (4, 12). En 2 Cor 11, 23s falta este punto importante, y seguramente no por casualidad. Precisamente él servía de fundamento a la acusación de que vivía «según la carne», y no exclusivamente para el evangelio y del evangelio. Hubiera sido poco inteligente el haber presentado precisamente el punto de ataque como argumento de defensa.

En conjunto, la argumentación de Pablo es bastante comprensible. *De facto* la obligación de la ascesis carismática era frecuentemente un privilegio, y lo fue cada vez más cuanto más numerosas fueron las comunidades cristianas primitivas. La renuncia a este «privilegio» podía ir en contra de la letra de la palabra de Jesús, pero no contra su espíritu. Pero es también comprensible la postura de la otra parte. Pablo violó claramente la norma. Sus adversarios difícilmente eran los «apóstoles falsos, obreros tramposos y siervos de Satanás» (2 Cor 11, 13), como los denigra Pablo: eran misioneros normales cristianos primitivos, que se atuvieron más que Pablo a las normas del carismatismo itinerante. Las cartas de recomendación demuestran que también ellos se apartaron de esas reglas. Esto nos lleva al segundo punto.

b) *Legitimación tradicional*

Junto a su legitimación carismática y, al parecer, en segundo lugar, los adversarios de Pablo resaltaban su legitimación tradicional. Se denominaban «hebreos, israelitas, semilla de Abraham» (2 Cor 11, 22). En Corinto tuvo que ser sobradamente conocido que Pablo era judío. También él era hebreo, israelita y semilla de Abraham. Unicamente podía tratarse de la cuestión de si era un «auténtico» hebreo, israelita e hijo de Abraham[53]. La misma frecuencia de estas denominaciones muestra que no se aludía a cualquier judío, sino a judíos en un sentido específico. Ahí Pablo tuvo que acusar un déficit. Debió ser bien conocido que era un judío de la diáspora, que era natural de Tarso y que tenía ciudadanía romana. Su relación tirante con el judaísmo tampoco podía permanecer oculta. Respecto a la cercanía al judaísmo palestino, prescindiendo de la lejanía espacial, se le podía comparar con los judíos que vivían en Corinto. El derecho de ciudadanía romana y tarsiana manifiestan incluso un alto grado de integración en la sociedad no judía. De alguna manera, se le debió considerar como un judío distanciado del judaísmo. Por consiguiente, es probable que sus adversarios no fueran judíos de la diáspora, sino que vinieran de Palestina, representantes del país en el que había vivido Jesús mismo[54]. Posiblemente la acusación de Pablo de que anunciaban a un Jesús diferente (2 Cor 11, 4) alude a una cristología que estaba próxima a las tradiciones sinópticas, toda vez que asegura en 2 Cor 5, 16 que él no quiere saber nada de Cristo «según la carne». Por lo menos, tradiciones cercanas al discurso de misión tuvieron que estar vivas entre sus competidores.[55]

53. Sobre la cuestión, cf. D. Georgi, *Gegner*, 51-82.

54. En lo que respecta al análisis sociológico de los adversarios de Pablo es menos decisivo el que se trate de judeocristianos o de judeocristianos helenistas. Hasta incluso no es decisivo el que procedan o no personalmente de Palestina. Lo único decisivo es que representen el tipo de carismático itinerante cristiano primitivo surgido en Palestina. Independiente de esto, su origen palestino es probable: así E. Käsemann, *Legitimität*, 33-71; C. K. Barrett, *Paul's opponents*, 251. Incluso los exegetas que piensan en judeocristianos helenistas cuentan con un origen palestinense: D. Georgi, *Gegner*, 58; G. Friedrich, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, en *Abraham unser Vater*, Leiden/Köln 1963, 181-215. W. Schmithals, *Gnosis*, 274-277 niega su origen palestino.

55. Menos convincente resulta la hipótesis de que se trata de una cristología tipo θεῖος ἀνήρ, que correspondería a la cristología de los relatos de milagros de los sinópticos. Esta tesis es sostenida frecuentemente desde D. Georgi, *Gegner*, 213: entre otros, G. Bornkamm, *Die Vorgeschichte des sogenannten zweiten Korinther-*

Pero hay todavía un segundo punto en el que los adversarios de Pablo apelaban a una legitimación tradicional: llegaban con cartas de recomendación y se hacían dar cartas de recomendación por parte de la comunidad de Corinto (2 Cor 3, 1). Por tanto, se presentaban siempre como enviados de una comunidad concreta. Pablo no hacía esto. Al principio había sido, juntamente con Bernabé, un enviado de la comunidad de Antioquía (Hech 13, 1s). Sin embargo en sus cartas estas relaciones con la comunidad antioquena ya no juegan ningún papel. Se pudo haber llegado incluso a desavenencias. Pablo se había separado de Bernabé, y de esta forma, también de su comunidad original (cf. Gál 2, 13).

La acusación de Pablo de que sus adversarios se habían introducido en campo de trabajo ajeno concuerda con las cartas de recomendación. Las cartas presuponen un destinatario. Aun cuando se haya tratado de cartas con un destinatario general, solamente serían útiles si alguien se sentía interpelado por ellas. Un misionero con cartas de recomendación no puede introducirse *eo ipso* más que en campo de trabajo ajeno. Por una parte, esto no coincidía cierta-

briefes (SHAW), Heidelberg 1961, 15s; G. Friedrich, *Gegner*, 181s; H. W. Kuhn, *Der irdische Jesus bei Paulus*, 295-320:

1) La realización de milagros por parte de los misioneros (2 Cor 12, 12) no permite ninguna inferencia de una cristología tipo θεῖος ἀνήρ: en la fuente de los *logia* (Q) se encarga hacer milagros a los misioneros (Lc 10, 9), aun cuando en ella no se defiende en absoluto ese tipo de cristología. El relato de las tentaciones muestra incluso una cierta distancia con respecto a semejante cristología (Lc 4, 1s).

2) Tampoco podemos inferir una cristología tipo θεῖος ἀνήρ a partir de la mención del «otro Jesús» (2 Cor 11, 4). Pablo enlaza con esto el reproche de que los corintios «aguantaron» una predicación así. Ahora bien, este reproche aparece también en 2 Cor 11, 20: los corintios «aguantan» el recurso a privilegios por parte de los adversarios. Pablo, por el contrario, no ha servido de carga a la comunidad (11, 9). Con razón concluye C. K. Barrett, *Paul's opponents*, 242: «en primer plano está el test ético de un comportamiento que es o no conforme al evangelio, un test que los corintios habían omitido aplicar».

3) La búsqueda de una δοκιμὴ τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ (13, 3) alude más bien a un discurso en «estilo-yo» tal y como nos es conocido por la tradición de los *logia* y por el evangelio de Juan. Los adversarios son ante todo portadores de la palabra, de la predicación (11, 4).

Este problema de la cristología de los predicadores itinerantes opositores hay que dintinguirlo de la cuestión sobre su autocomprensión. A mi modo de entender, no se da tampoco aquí ningún punto de apoyo en favor de una autoconciencia de los adversarios como θεῖοι ἄνδρες. Más bien, se podría pensar en el *ethos* de los filósofos cínicos itinerantes. A mi juicio, no tiene objeto ampliar el concepto de θεῖος ἀνήρ de tal manera que abarque también a estos propagandistas, teniendo en cuenta que este concepto es muy poco preciso. Cf. la visión de conjunto de M. Smith, *Prolegomena to a discussion of aretalogies, divine men, the gospels and Jesus*: JBL 90 (1971) 174-199: se compendian ahí los más diversos tipos desde Augusto hasta el eremita Antonio.

mente con las normas originales del carismatismo cristiano primitivo: en la praxis viene a ser lo mismo el proveerse de dinero o el de cartas de recomendación. Por otro lado, sin embargo, hay que tener en cuenta que los carismáticos itinerantes en Palestina no pretendían en absoluto fundar nuevas comunidades. Se dirigían a las «ovejas perdidas de Israel» (Mt 10, 6).

c) *Legitimación funcional*

Pablo es muy consciente de que en lo que respecta a su legitimación funcional está muy por encima de todos sus competidores: «he trabajado más que todos ellos» (1 Cor 15, 10). Y al añadir «no yo en verdad, sino la gracia del Señor que me acompaña» (15, 10), se expresa ahí una «humildad» bien consciente de su valía. Siempre que es atacado, Pablo hace referencia a su «obra». Esta le garantiza como apóstol legítimo: «¿no sois vosotros mi obra en el Señor? Si para otros no soy apóstol, al menos para vosotros lo soy; vosotros sois el sello de mi apostolado en el Señor» (1 Cor 9, 1-2). De la misma manera argumenta respecto a las cartas de recomendación en 2 Cor 3, 2: «vosotros sois nuestra carta de recomendación, escrita en nuestros corazones, conocida y leída por todo el mundo». Está en consecuencia con esto el que fundamente primariamente de una manera funcional su renuncia al «derecho al sustento»: él no ha recibido ninguna clase de ayuda «para no crear obstáculo a nadie para el evangelio de Cristo» (1 Cor 9, 12). Sabemos de qué tipo de obstáculo se trata por 1 Tes 2, 5: Pablo quiere evitar la sospecha de que él actúa ἐν προφάσει πλεονεξίας, de que «trafica» con el evangelio, como lo hacen otros (2 Cor 2, 17). Por esta razón trabaja día y noche (1 Tes 2, 9). Con su renuncia al sustento quiere salvar a los más posibles (1 Cor 9, 23). Esta es su parte en el evangelio. Ha renunciado a su participación material, pero no a la parte de su éxito. Su salario consiste en los salvados, y no en el sustento: el συγκοινωνὸς γίγνεσθαι de 1 Cor 9, 23 corresponde exactamente al τῷ θυσιαστηρίῳ συμμερίζεσθαι de 9,13.

En 2 Cor 10, 12-18 aparece con la máxima claridad que la legitimidad funcional es decisiva para Pablo. Aquí habla *expressis verbis* de la «regla» que le ha sido impuesta por Dios, de un μέτρον τοῦ κανόνος (10, 13), es decir, de una norma por la que orienta su comportamiento y por cuyo cumplimiento se sabe legitimado. En ella ve el fundamento de su gloria. El contenido de esta norma es en primer lugar: ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν, es decir, llegar con éxito con la misión hasta los corintios. Pero su cometido llega más allá todavía. Espera, de acuerdo con su norma (κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν), que

su tarea llegue a ser aún mucho mayor, a saber, «anunciar el evangelio más allá de vosotros» (10, 16). Su canon es, pues, el misionar a todo el mundo pagano (cf. Gál 2, 9; 1, 16). Por el contrario, echa en cara a sus oponentes que ellos se glorían de sí mismos (2 Cor 10, 12). También aquí presupone una «regla»: podemos suponer que sus competidores se orientaban, como canon de su comportamiento, por las palabras de Jesús sobre la *vita apostolica* transmitidas por la tradición. El κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος correspondería entonces al κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου (Did 11, 3), cuyo contenido es la obligación del apóstol a la ascesis carismática; debe ser hospedado sólo con lo estrictamente necesario (Did 11, 4-6). Este δόγμα τοῦ εὐαγγελίου se refiere al estilo de vida, no a la obra del apóstol. El que intenta legitimarse por las normas de su estilo de vida puede estar expuesto a la acusación de que se mide a sí por sí mismo, es decir, por las señales normativas de su *vita apostolica*.

También los oponentes de Pablo apelaban, naturalmente, a las «obras». Pablo tiene que subrayar expresamente: «los signos del apóstol fueron efectuados entre vosotros en la constancia a toda prueba, por señales, portentos y milagros» (2 Cor 12, 12). Probablemente tiene que ponerse en guardia ante las correspondientes acusaciones de que él no ha hecho ninguna señal[56]. En esto posiblemente sus adversarios eran superiores. Según el discurso de misión de los sinópticos, los milagros pertenecen fundamentalmente al misionero (Mt 10, 8), son considerados también como signos del apóstol (Mc 3, 15; 16, 15s). También Pablo ha hecho milagros, de lo contrario, habría que acusarle de mentira en 2 Cor 12, 12, pero él los ve en conexión con su obra misionera, como se deduce de Rom 15, 18s:

> «Pues no me atrevería a hablar de nada que no sea lo que Cristo ha hecho por mi medio para traer a los paganos a la obediencia, por palabras y acciones, en la fuerza de señales y prodigios, en la fuerza del Espíritu; de ese modo, desde Jerusalén y entorno hasta Iliria, he completado el anuncio del evangelio de Cristo».

Su obra es la misión de los paganos. De los otros milagros, no relacionados con este trabajo, habla solamente «en insensatez» (2 Cor 12, 1s). El no se legitima por ellos, sino por su obra misionera.

56. Hay que contar también, naturalmente, con la posibilidad de que no se trate de un *topos* de los predicadores itinerantes adversarios, sino de la comunidad local de Corinto, que busca criterios para poder enjuiciar a los misioneros: así C. K. Barrett, *Paul's opponents*, 245.

Es digno de tenerse en cuenta que precisamente el apóstol que como ningún otro rechazaba toda legitimación por las obras intenta en una situación concreta decididamente legitimarse por su obra.[57]

Como resultado hay que sostener: los oponentes de Pablo recurrían a una legitimación carismática, que ellos apoyaban en una legitimación tradicional. Pablo, por el contrario, defiende una forma diferente de legitimidad apostólica: la funcional, que él liga a elementos de la carismática, con lo cual realza precisamente su déficit carismático, su «debilidad», como signo de su existencia apostólica. Estas dos formas de ligitimación están en conexión con diversos modos de solucionar la cuestión del sustento: para el organizador de comunidades esta cuestión está también supeditada a una misión efectiva. Para el carismático itinerante la orientación según las normas de la *vita apostolica* tiene su propio peso específico. El conflicto entre estos dos tipos de misiones debió ocurrir de esta forma: los carismáticos itinerantes, recién llegados a Corinto, exigían ser mantenidos por la comunidad. Esta reaccionó al principio con la indicación de que su apóstol Pablo no había manifestado nunca semejantes pretensiones. Los carismáticos itinerantes, como respuesta y para su justificación, debieron recurrir a las palabras de Jesús. En lo referente a Pablo quedaban abiertas entonces dos posibilidades: o bien debían convertirlo a su estilo de vida, o bien debían negarle la apostolicidad. Posiblemente se intentó también la primera. Por lo menos, Pablo asegura: «y lo que hago (es decir, renunciar al derecho al sustento) lo seguiré haciendo, para cortarles de raíz todo apoyo a aquellos que buscan un pretexto para equipararse a mí en aquello de que se glorían» (2 Cor 11, 12)[58]. Ante todo, sin embargo, se le impugnó la apostolicidad, pero no por maldad personal, sino por autodefensa. Si Pablo se hubiera impuesto generalmente con su concepción de la *vita apostolica*, habría sido a costa de la base material del carismatismo itinerante cristiano primitivo. ¿Quién hubiera querido o podido volver al trabajo de nuevo, después de haber estado liberado durante aproximada-

57. E. Käsemann, *Legitimität*, 59s polemiza contra la idea de que Pablo se legitima a sí mismo por sus obras. Es verdad que Pablo lo atribuye todo a la gracia de Dios y que él alaba su aportación solamente «en locura». Se justifica, no obstante, por las obras, las obras de Dios por medio de él. La alusión a la gracia de Dios no es ninguna limitación de la autoconciencia apenas superable de Pablo, el predicador de la verdad única y absoluta al mundo entero, antes bien es una hipertrofia de esa autoconciencia: de hecho se alaba εἰς τὰ ἄμετρα (2 Cor 10, 13). En el caso de que detrás de esto esté una acusación de los adversarios, no se debería excluir *a priori* que, al menos por una vez, los adversarios de Pablo hayan hecho una observación acertada.

58. Cf. H. D. Betz, *Der Apostel Paulus*, 102.

mente veinte años de la presión de una profesión, aun cuando fuera bajo condiciones extremas? El problema teológico de la legitimidad del apóstol está unido indisolublemente con la cuestión material de su sustento. Cierto que tras la decisión por el carismatismo itinerante había estado una motivación religiosa. Pero una vez tomada esta decisión, se había escogido con ella unas determinadas condiciones de vida de las que, a su vez, se dependía necesariamente, incluso en el plano de la argumentación teológica. Pablo, por su independencia material, tenía sin duda también más libertad para su argumentación teológica.

EXCURSO: *La estructura sociológica de los partidos en Corinto*

La polémica de los misioneros competidores entre sí seguiría siendo incomprensible, si no se investiga sobre sus repercusiones en la comunidad. Pablo en ambas cartas se dirige inmediatamente a la comunidad. La causa del conflicto estriba en que los diversos misioneros habían ganado influjo en la comunidad[59], causando divisiones y discrepancias. Los propios misioneros se marcharon: en el tiempo de la redacción de 1 Cor Apolo ya no estaba en Corinto (1 Cor 16, 12). Los misioneros de 2 Cor obtienen cartas de recomendación para sus viajes ulteriores (2 Cor 3, 1). Dejaban tras de sí unos problemas que debieron de tener también sus causas en la misma comunidad de Corinto. ¿Cómo se llegó a las divisiones intracomunitarias?[60]

59. No es seguro que Pedro estuviera en Corinto: cf. C. K. Barrett, *Cephas and Corinth*, en *Abraham unser Vater*, Leiden 1963, 1-12. Pero por lo menos ha habido en Corinto misioneros que se remitían a Pedro.

60. Es discutida la existencia de un partido de Cristo: cf. el resumen de la investigación en W. Schmithals, *Gnosis*, 110s:

1) No se menciona en 1 Clem 47, 3. De ahí se deduce, en todo caso, que ya el autor de 1 Clem, sea en la interpretación de 1 Cor sea en su argumentación ante la comunidad de Corinto, no sabía qué hacer con un «partido de Cristo».

2) En 1 Cor 3, 22 se omite. Pero aquí Pablo, Apolo y Cefas son subordinados a la comunidad, y la comunidad a su vez, está sometida a Cristo. El pasaje se puede comprender perfectamente también bajo la suposición de un partido de Cristo: no sólo algunos, sino todos pertenecen a Cristo.

3) La argumentación «¿está Cristo dividido?» no puede estar dirigida contra un partido de Cristo. Pero si el ἐγὼ δὲ Χριστοῦ de la argumentación paulina resulta inoportuno, entonces tanto más se ha de contar con que no es Pablo quien lo introduce: si no el partido, sí el eslogan tuvo que existir en Corinto.

4) Puesto que el vínculo bautismal caracteriza a los partidos, éstos deben ser comprendidos como grupos muy heterogéneos: Pedro, Apolo y Pablo bautizaron quizá o seguramente en Corinto. El «partido de Cristo» no podría mostrar algo análogo. O bien no se trata en absoluto de un partido, o bien se trata de un grupo que se opone conscientemente a la existencia de partidos, es decir, de un eslogan de algunos cristianos.

En todo caso, Pablo supone un eslogan de Cristo en Corinto, y ofrecería un flanco

El mismo Pablo las remite, al parecer, a una unión especial entre el bautizador y los bautizados. Para demostrar el contrasentido de un «partido de Pablo», asegura expresamente que no ha bautizado más que a unos pocos en Corinto (1 Cor 1, 12-17). Se suele pensar que los grupos corintios se habrían sentido en una relación mistérica con sus apóstoles[61]. Esta explicación podría ser válida, pero no excluye un análisis ulterior. Lo único seguro además es que los diversos grupos se sentían en una relación especial con su apóstol. Pero ¿quién entraba dentro de una comunidad en una relación especial con unos apóstoles ambulantes? En primer lugar, ciertamente aquellos que ofrecían hospedaje y sustento a los misioneros. Las relaciones en cuestión no debieron ser entonces exclusivamente «mistéricas»; tenían ciertamente una fuerte base material. Ahora bien, cuando algunos miembros de la comunidad ensalzaban a «su» misionero, no hacían otra cosa que ensalzar su propio desinterés. Nadie quería naturalmente haber gastado su dinero en favor de un misionero de segunda clase. Por tanto, al misionero respectivo que se había ayudado (y por el cual, ciertamente, se estaba influenciado también teológicamente) se lo consideraba en cada caso el más importante. Y si el misionero era importante, también tuvieron que considerarse importantes dentro de la comunidad sus secuaces. La polémica entre los diversos partidos bien pudo ser, por tanto, una lucha por el puesto dentro de la escala de prestigio en la comunidad. Pablo ve su causa en el hecho de que los corintios «se engríen» unos frente a otros (1 Cor 4, 6).

¿Podemos decir alguna cosa más todavía sobre el trasfondo sociológico de estas luchas por el prestigio intracomunitario? Al menos, se puede hacer una suposición: los protagonistas de cada partido debieron de pertenecer a los cristianos procedentes de los estamentos superiores, a los pocos «sabios, poderosos y de buena familia» que presupone Pablo en la comunidad (1 Cor 1, 26). Las siguientes razones avalan esta hipótesis:

1) Conocemos los nombres de aquellos que Pablo mismo bautizó y que pertenecían de seguro a su partido, ya que Pablo relaciona la ligazón bautismal y la pertenencia a un partido. No fueron ciertamente gente pobre: Crispo antes de su adhesión al cristianismo era presidente de la sinagoga[62] (Hech 18, 8s). Su conversión impresionó a muchos; debió de ser una persona distinguida. Gayo aparece en Rom 16, 23 como «anfitrión de Pablo y de toda la comunidad».

débil para el ataque en el caso de que supusiera ahí a sabiendas una situación que no estuviese de acuerdo con la realidad. Decisiva me parece entonces la pregunta: ¿quién expresó este eslogan? A mi juicio, se puede recurrir aquí a 2 Cor 10, 7: no se trata de un eslogan de los cristianos locales, sino (por lo menos originalmente) de un eslogan de los misioneros itinerantes (cf. Mc 9, 41): los apóstoles son representantes de Cristo, le pertenecen. Los partidos de Corinto se consideraban ligados a su apóstol respectivo, y por medio de él, también a Cristo. En 1 Cor 3, 22-23 Pablo da la vuelta a esta relación: todos los apóstoles pertenecen a la comunidad, y ésta pertenece (inmediatamente) a Cristo.

61. Cf. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, Tübingen 1959, 12. W. Schmithals, *Gnosis*, 374-376 ofrece argumentos en contra muy dignos de tenerse en cuenta.

62. En el cap. 6 de este libro (*Estratificación social de la comunidad de Corinto. Estudio de sociología del cristianismo primitivo helenista*) analizo el *status* social de los cristianos que aparecen destacados en Corinto.

Dispone, por tanto, de grandes salones. En su casa escribe Tercio la carta a los romanos, de donde se puede deducir que en esa casa no era algo extraordinario tal tipo de servicios. Estéfanas, según 1 Cor 16, 15-18, se dedicó al «servicio de los santos»; visita a Pablo en Efeso con dos familiares (o esclavos). Pablo se limitó, al parecer, a bautizar a algunos miembros influyentes e importantes de la comunidad. En todo caso, éstos son los que le interesan en el contexto de la polémica de los partidos: curiosamente no menciona por sus nombres a los miembros de la casa de Estéfanas, aun cuando ha sido él quien los ha bautizado. A él le importa solamente el cabeza de familia. Los personajes decisivos del «partido de Pablo» disfrutaban de una posición social relativamente alta. Podemos hacer una inferencia analógica respecto a los demás partidos, si añadimos un segundo argumento.

2) A los partidarios de Pablo citados expresamente pertenecen Gayo, en cuya casa habita Pablo posteriormente (Rom 16, 23). Ahora bien, los misioneros competidores exigían más que el simple alojamiento. Exigían el ser mantenidos. Necesitaban, por tanto, con mayor razón de cristianos relativamente bien acomodados: sus anfitriones debían disponer de suficiente espacio y tener unas posibilidades económicas por encima de las propias necesidades. Eso tiene más validez, si los otros misioneros se hacían además pagar el ulterior viaje: ¿cómo hubieran podido, si no, procurarse víveres y dinero sin un trabajo propio? Y una vez que un «propietario doméstico»[63] respetable se había hecho secuaz de Apolo o de Pedro, entonces su casa se podía convertir en punto de encuentro y centro de grupos menores de la comunidad. Ciertamente que la comunidad, ahora como antes, se reúne en un lugar (1 Cor 11, 20); pero en Rom 16, 23 Pablo subraya que Gayo es el anfitrión de *toda* la comunidad, de donde se puede deducir indirectamente que en otras partes había casas en las que se reunía solamente una parte de la comunidad.

3) Si el conflicto entre los partidarios de los diferentes apóstoles es una disputa por el prestigio dentro de la comunidad, polémica sostenida sobre todo por los miembros de mayor rango social, se comprende mejor el engarce de ideas de 1 Cor 1-4, sobre todo el paso del tema de los «bandos» (1 10-17) al tema de la predicación de la cruz (1, 18s). De esta predicación de la cruz deduce Pablo la transmutación de todos los cánones de rango social. Dios ha escogido precisamente lo nulo, lo sin prestigio, lo débil. La comunidad procede en su inmensa mayoría de aquellos estamentos que no tienen prestigio alguno dentro del mundo, es decir, dentro de la sociedad antigua. Los destinatarios de Pablo son en esta cuestión de los partidos los pocos «sabios, poderosos y de buena familia» (1, 26). Y cuando en 1 Cor 4, 9-13 contrasta su propia situación social con la de los corintios, más concretamente, con la de los corintios «listos», «fuertes» y «nobles» (4, 10), entonces enumera también, y no por casualidad, su trabajo manual, como si entre sus destinatarios corintios hubiera cristianos que no estaban obligados a ganarse su sustento con

63. En favor de la existencia de «propietarios domésticos» (propietarios de «casas») podría hablar 1 Cor 11, 22. F. V. Filson, *The significance of the early house churches*: JBL 58 (1939) 103-112 ha estudiado su importancia para la construcción de las comunidades.

sus propias manos. Se habla a los responsables de la formación de partidos, como aparece claramente por el contexto (1 Cor 3, 18-4, 9).

4) En 1 Cor 9 Pablo une su llamada a los fuertes a renunciar al derecho con una defensa contra los ataques por su renuncia al derecho al sustento. También aquí tiene que defenderse de las comparaciones que le desvalorizan con respecto a los otros apóstoles: coloca aquí aquella apología (9, 3) que, ante un «tribunal humano» (4, 3), no le resulta muy difícil. Las acusaciones tuvieron que ser formuladas por miembros de los otros partidos. Ahora bien, en el caso de que la acusación de que no era libre a causa de su propio trabajo manual (1 Cor 9, 1) provenga de sus filas, difícilmente se podrá pensar, lógicamente, en gente que con ello se tendría que acusar también a sí misma de falta de libertad. Corrobora asimismo nuestra tesis el hecho de que, al mismo tiempo, se esté refiriendo a los fuertes: éstos pertenecían probablemente a los estamentos más altos.

5) Los informadores de Pablo en el tema de la polémica de los partidos son «la gente de Cloe». La carta de la comunidad apenas nos ofrece datos sobre la polémica de los partidos. Ahora bien, esa carta tuvo que ser redactada por personas con una cierta (mediana) formación. En ella resuenan *topoi* filosóficos populares (1 Cor 8, 1; 10, 23). Por el contrario, da la impresión de que las noticias orales han sido traídas por personas que ven «desde abajo» los problemas de la comunidad de Corinto. Tanto en 1 Cor 1, 12s como en 11, 17-34 Pablo se pone decididamente de parte de los miembros de la comunidad de los estamentos inferiores, de parte de los cristianos sin influencia y poco considerados (1, 26s) y de aquellos que «no tienen nada» (11, 22). Probablemente los problemas le han sido presentados también por miembros de la comunidad que pertenecían ellos mismos a esos estamentos inferiores, o que al menos podían ver la situación desde esa perspectiva. En lo que concierne a la polémica de los partidos, podemos incluso deducir, a partir del nombre de los informadores («los de Cloe»: 1 Cor 1, 11), que muy posiblemente se trata de esclavos: los familiares habrían sido llamados por el nombre del padre, aunque estuviera muerto. La polémica de los partidos fue juzgada, al parecer, de una manera negativa por estas personas, lo cual no es de extrañar en el caso de que se tratase de un asunto que concernía a algunos miembros prestigiosos de la comunidad que se peleaban por alcanzar el mayor influjo posible dentro de ella.

En 2 Cor ya no volvemos a oír nada sobre la lucha de los partidos. Da la impresión, más bien, de que casi todos los corintios en común han tomado postura contra Pablo. Pero la nueva polémica es semejante en su estructura: la posición contra Pablo resulta de la valoración de los superapóstoles recién llegados. Estos difícilmente se debieron de amparar entre aquellos que en la celebración de la cena en Corinto se presentan como los «que no tienen nada» (1 Cor 11, 17s). Sus seguidores no fueron seguramente los menos formados: saben apreciar el valor de las cartas, ponen ciertas objeciones a la actuación y a la retórica de Pablo (2 Cor 10, 10). Frente a ellos Pablo argumenta con una enorme cantidad de alusiones filosófico-populares que no todos podían entender.

Todas estas observaciones juntas nos permiten la fundada suposición de que los protagonistas de los partidos en Corinto eran miembros de los estamentos sociales más altos. Naturalmente que tenían también seguidores en los estamentos más bajos. El de más alta posición influye frecuentemente en la opinión de los otros. El origen de la polémica es la ambición de «engreírse» frente a los

demás (1 Cor 4, 6). Esta ambición podemos suponerla, con alguna probabilidad, en los pocos «sabios, poderosos y de buena familia» (1 Cor 1, 26; 4, 10).

Resumimos el resultado de nuestro estudio. Dos tipos diferentes de predicadores itinerantes entraron en conflicto en Corinto. Los podemos distinguir como carismáticos itinerantes y como organizadores de comunidades. La ocasión del conflicto fue su postura diferente con respecto a la pobreza carismática del predicador ambulante, con respecto a la «exigencia del sustento» ante las comunidades. Los competidores de Pablo representan un tipo que se enraíza en el ámbito palestino y que está determinado por el *ethos* del discurso de misión. Bernabé y Pablo, por el contrario, representan un tipo que está anclado en el medio urbano helenístico y que corresponde a las exigencias de la misión inicial en ese ámbito. Factores socio-ecológicos, socio-económicos y socio-culturales les indujeron a un cambio de la *vita apostolica* y de sus normas, sobre todo a la «renuncia al sustento». Secundariamente, representantes del otro tipo se introdujeron en los terrenos de misión explotados por ellos; con ello, ese otro tipo sufrió asimismo cambios. El conflicto entre ambos tipos pudo en Corinto abarcar a toda la comunidad porque en ella se superpuso a diferencias y tensiones específicas estamentales. No podemos olvidar, sin embargo, en este conflicto de dos tipos de predicadores itinerantes del cristianismo primitivo que ambos pertenecen en el fondo al mismo tipo de comportamiento social: ambos personifican una forma específica de comportamiento anómalo social inspirado por lo religioso. Tanto en uno como en otro grupo se trata de marginados. Este hecho forma parte también de la imagen que Pablo tiene de sí mismo: se clasifica en el último peldaño de la escala del prestigio social, de hecho, en el fondo, se coloca al margen de toda la sociedad, cuando se autodenomina «basura del mundo» y «desecho de la humanidad» (1 Cor 4, 13). En esto es tal vez semejante a su competidor Pedro: su apodo *barjona* podría significar algo así como *outlaw* («fuera de la ley»).[64]

Todos estos hombres habían abandonado su mundo social de hasta entonces. Una gran inquietud religiosa, que indudablemente estaba en conexión con los conflictos de la sociedad de entonces, los arrastró a la calle, los convirtió en predicadores itinerantes vagabundos, en marginados y en *outlaws*. Aquí, al margen de la sociedad, con ideas, visiones, fantasías y acciones a menudo excéntricas,

64. Cf. M. Hengel, *Zeloten*, 57.

buscaban una nueva forma de vida. Se sentían como «sal de la tierra». Y de hecho eran el *cor inquietum* de una sociedad determinada por conflictos, eran el «espíritu de una situación sin espíritu» (K. Marx)[65], espíritu de unos grupos que, fuera de aquí, la historia universal ha pasado por alto con su silencio. De su estudio podemos sacar la siguiente enseñanza: cuando una religión deja de ser el *cor inquietum* de una sociedad, cuando en ella ya no está vivo el anhelo de nuevas formas de vida, cuando se convierte en el antiespíritu de una situación sin espíritu y clerical, entonces podría tener bastante razón la sospecha de que está extinguida. Entonces tampoco le es posible a ningún arte interpretativo despertarla a la vida. Y entonces tanto más agudamente se plantea la pregunta: «y si la sal se ha vuelto insípida, ¿con qué se salará?» (Mt 5, 13).

65. *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en S. Landshut (ed.), *Frühschriften*, Stuttgart 1964, 208.

6

ESTRATIFICACION SOCIAL DE LA COMUNIDAD DE CORINTO

Estudio de sociología del cristianismo primitivo helenista[1]

¿A qué estamentos sociales pertenecían los cristianos de las comunidades cristianas helenísticas fuera de Palestina? Diversas posturas se han adoptado ante esta cuestión. Según A. Deissmann, el cristianismo primitivo era un movimiento sostenido por las clases inferiores: «sólo porque el nuevo testamento, humanamente hablando, no ha surgido de la cultura lánguida y resignada de una clase social elevada caduca..., sino de la fuerza de abajo, no desgastada y acerada por el presente y el futuro de lo divino (Mt 11, 25s; 1 Cor 1, 26-31), solamente por eso pudo convertirse en el libro de la humanidad»[2]. Contrario es el juicio de E. A. Judge: «los cristianos, por consiguiente, si se puede considerar a los corintios como un caso en cierta medida típico, no sólo no fueron un estamento social oprimido, sino que el elemento predominante entre ellos procedía de la clase social elevada de las grandes ciudades bien consciente de su propio valor»[3]. Ambos juicios apelan a la estructura de la comunidad de Corinto, y, por eso, ambos se pueden examinar desde

1. Publicación original en ZNW 65 (1974) 232-272.
2. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen [4]1923, 115.
3. *Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert* (Neue Studienreihe 4), Wuppertal 1964, 59. Judge subraya por lo demás cómo siguiendo a los estamentos superiores llegaron a las comunidades cristianas también miembros de los estamentos inferiores. Cf. además R. Knopf, *Über die soziale Zusammensetzung der ältesten heidenchristlichen Gemeinden*: ZThK 10 (1900) 325-347; E. v. Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig 1902, 19; J. Weiß, *Der erste Korintherbrief*, Göttingen 1910, XVI.

una valoración sociológica de todas las noticias sobre esta comunidad. Posiblemente ambos juicios están justificados. Pues ésta es la tesis que vamos a defender en las páginas siguientes: la comunidad de Corinto está caracterizada por una estratificación social interna: el gran número de cristianos procedentes de las clases inferiores está frente a unos pocos miembros de la comunidad determinantes procedentes de las clases superiores. Esta estratificación social no es producto de la casualidad, sino que tiene unos fundamentos estructurales. La composición social de la comunidad de Corinto tendría que ser, por tanto, la característica en absoluto de las comunidades helenísticas.

Para fundamentar esta tesis es necesaria en primer lugar una valoración sistemática de todas las afirmaciones sobre la comunidad corintia, a saber: 1) de las afirmaciones sobre toda la comunidad, 2) de las declaraciones sobre miembros individuales de ella, 3) de las declaraciones sobre partes de la comunidad. En una segunda parte hay que interpretar el resultado. Hay que preguntarse por las bases estructurales que hacen comprensible la estratificación interna social de la comunidad de Corinto, sea que éstas estén fundadas en la estructura social de la ciudad de Corinto, o que sean resultado de la estructura de la misión paulina. Como conclusión, discutiremos brevemente la importancia de la estratificación social para la historia y la autocomprensión del cristianismo primitivo y se esbozarán algunas hipótesis de trabajo para ulteriores investigaciones de tipo religioso-sociológico.

1. *Valoración sociológica de las afirmaciones sobre la comunidad de Corinto*

a) *Afirmaciones sobre toda la comunidad*

Pablo ha descrito con sus propias palabras la composición de la comunidad de Corinto:

> «Fijaos pues, hermanos, en vuestro grupo de llamados: no (han sido llamados) muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de distinguida familia; todo lo contrario: lo que es necio ante el mundo lo escogió Dios, para humillar a los sabios, y lo que es débil ante el mundo lo escogió Dios, para humillar a lo fuerte, y lo que es plebeyo ante el mundo y lo despreciado lo escogió Dios: lo que no vale nada, para destruir lo que vale, a fin de que ningún mortal se gloríe ante Dios» (1 Cor 1, 26-29).

A primera vista, este pasaje parece confirmar la imagen romántica de un cristianismo primitivo proletaroide, de un movimiento religioso de los estamentos sociales más bajos. Pero analicemos el pasaje con mayor detención. Pablo muestra tres categorías de personas: sabios, poderosos y gente de distinguida familia. Con las palabras «sabios» y «poderosos» reasume ideas anteriores sobre la sabiduría y la necedad, el poder y la debilidad. Con el término εὐγενεῖς pone en juego una nueva dimensión, una categoría específicamente sociológica, que él realza de manera particular. Pues en la repetición de la idea en los v. 27s no solamente opone «lo plebeyo» a los εὐγενεῖς, sino que refuerza esta oposición εὐγενεῖς - ἀγενῆ con dos determinaciones ulteriores: τὰ ἐξουθενημένα y τὰ μὴ ὄντα. Así como es verdad que por medio de estas determinaciones la situación social es contemplada bajo un prisma teológico[4], así también de ningún modo se pueden negar las implicaciones sociológicas de estos conceptos[5]. «Nulidad», οὐδενία, es, entre otros, un *topos* de la sátira filosófica[6]: Sócrates, el verdadero sabio, es considerado como «nulo» (Platón, *Fedro* 234e; *Teeteo* 176c). Epicteto está entre sus seguidores al anticiparse al juicio de los demás sobre él, diciendo que no es «nada»: οὐδὲν ἦν ὁ Ἐπίκτητος (Epicteto, *dis.* III 9, 14; cf. IV 8, 25; *ench.* 24, 1). Cuando Pablo escribe que los que son considerados como nada por la sociedad, por el κόσμος (1 Cor 1, 28), son en realidad los verdaderos representantes de la sabiduría, personificada en Cristo, con ello nos está presentando también, dentro del marco de la lengua griega, una aclaración sobre el rango social de los destinatarios a los ojos de los demás. Esto resulta todavía más claro por la aposición añadida τὰ μὴ ὄντα. En Eurípides, Hécuba se lamenta del modo de obrar de los dioses, que humillan a los nobles y ensalzan a los plebeyos: ὁρῶ τὰ τῶν θεῶν, ὡς τὰ μὲν πυργοῦς' ἄνω τὰ μηδὲν ὄντα, τὰ δε δοκοῦντ' ἀπώλεσαν, y Andrómeda subraya en su respuesta: ... τὸ δ' εὐγενὲς εἰς δοῦλον ἥκει, μεταβολὰς τοιάσδε ἔχον (*tr.* 612s). Esta oposición de μηδὲν ὤν y de εὐγενές aparece también en Sófocles (*Ayax* 1094-1097): οὐκ ἄν... θαυμάσαιμ' ἔτι, ὃς μηδὲν ὢν γοναῖσιν εἶθ' ἁμαρτάνει, ὅθ' οἱ δοκοῦντες εὐγενεῖς

4. Es evidente que aquí Pablo aplica el concepto de creación de la nada a un contexto social. Sobre la *creatio ex nihilo*, cf. 2 Mac 7, 28; Filón, *op. mundi* 81; *spec. leg.* 4, 187; Ap Bar (sir) 21, 4s; Herm *mand.* I 1; Herm *vis.* I 1, 6; 2 Clem 1, 8: ἐκάλεσεν γὰρ ἡμᾶς, οὐκ ὄντας καὶ ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς. La diferencia entre μή y μηδέν carece de importancia: comparar 1 Cor 11, 22 con 2 Cor 6, 10.

5. Cf. J. Bohatec, *Inhalt und Reihenfolge der "Schlagworte der Erlösungsreligion" in 1 Kor 1, 26-31*: ThZ 4 (1948) 252-271.

6. Sobre este *topos*, ampliamente H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (BHTh 45), Tübingen 1972, 123-130.

πεφυκέναι. Puesto que el uso lingüístico aquí atestiguado de μηδέν en el sentido de un juicio sobre el rango social se encuentra también en el judaísmo helenista (Filón, *de virt.* 173s), podemos suponer también para Pablo que τὰ μὴ ὄντα tiene una dimensión significativa sociológica, tanto más cuanto que se encuentra en oposición a εὐγενεῖς. La última de las tres categorías enumeradas (sabios, poderosos y nobles) tiene pues un claro sentido sociológico. Puesto que precisamente este miembro de la lista desborda a los términos-clave del contexto anterior, se puede inferir que Pablo tiene presente en esta nueva sección (1 Cor 1, 26s) un hecho social, y que probablemente quiere que también las primeras categorías sean comprendidas sociológicamente: los poderosos serían entonces gente influyente; los sabios, miembros de las clases más formadas, es decir: «sabios según los cánones terrenos», entre los cuales la sabiduría es signo también de un *status* social. Si Pablo no hubiera pensado aquí también en criterios sociológicos, apenas hubiera podido poner juntas esas tres categorías ni hubiera podido poner como oposición a todas en conjunto la elección del que no es nada, del μὴ ὤν. Por lo demás, Filón puede también unir, de modo semejante, a los fuertes, poderosos y entendidos, cuando escribe (*de somniis* 155): «¿no surgen de continuo soberanos de entre la gente privada, gente privada de entre los soberanos, pobres de entre los ricos, y de entre los pobres propietarios de grandes fortunas, honorables de entre los no considerados, famosos de entre los ignorados, fuertes (ἰσχυροί) de entre los débiles (ἀσθενεῖς), poderosos (δυνατοί) de entre los sin poder, entendidos (συνετοί) de entre los insensatos, y juiciosos de entre los menos inteligentes?». Sobre las implicaciones sociológicas de 1 Cor 1, 26-29 no puede haber, a mi juicio, ninguna duda.

Ahora bien, cuando Pablo afirma que en la comunidad de Corinto no hay muchos sabios, influyentes y distinguidos, una cosa es segura: que había algunos. Ya Orígenes utilizaba esto en su polémica contra la opinión de Celso de que en el cristianismo había solamente pueblo humilde[7]. Si es que su porción era numéricamente corta, su peso específico sin embargo debe ser evaluado como tanto más fuerte. De otro modo, difícilmente Pablo habría considerado necesario dedicar una gran parte de su carta al enfrentamiento con su sabiduría. Tampoco habría podido identificarlos con toda la comunidad cuando escribe: «nosotros, unos locos por Cristo; vosotros, listos en Cristo; nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros respetables, nosotros despreciados» (1 Cor 4, 10). Aquí encontramos

7. Orígenes, *c. Cels.* III, 48.

de nuevo las tres categorías, aunque con una terminología distinta: sabios, poderosos y estimados. También ahora tienen sentido sociológico. Pues Pablo contrasta su situación con la de los corintios por medio de conceptos a los que difícilmente se les puede negar una implicación sociológica: él, Pablo, trabaja con sus propias manos, padece hambre, no tiene vivienda fija, es perseguido, es «basura del mundo» y «desecho de todos» (1 Cor 4, 11-13)[8]. Pablo se sitúa en el peldaño más bajo de la escala del prestigio social, en cambio ve a los corintios totalmente arriba. Ahí se dirige a toda la comunidad: *vosotros* sois listos, fuertes y respetados, aun cuando un poco más arriba había asegurado que había «no muchos» sabios, poderosos y respetables. De ahí sólo se puede concluir que el «no muchos» no significa mucho. Pablo en 1 Cor 1, 26s no pretende discutir la importancia de los miembros de la comunidad de los estamentos más altos, sino que trata, más bien, de hacer frente a su excesivamente desarrollada conciencia de *status*. Tiene razón naturalmente: esos representantes de los estamentos superiores eran una minoría en la comunidad, pero, según parece, una minoría dominante. Por lo menos, se puede contar entre ellos a una serie de miembros de la comunidad corintia que se presentan ciertamente activos.

b) *Afirmaciones sobre miembros particulares de la comunidad*

Hay que andar con precaución en la evaluación de las afirmaciones sobre personas particulares. Las leyendas apócrifas han querido saber sobre las personas nombradas en el nuevo testamento mucho más de lo que hay en él. La exégesis moderna no debería continuar esa tendencia, sino someter su curiosidad (absolutamente justificada) a criterios metodológicos. Como criterios para inferir un *status* social elevado nos servirán en las páginas siguientes las afirmaciones sobre cargos, «casas», servicios a la comunidad y viajes. Los dos primeros criterios se refieren a la posición, los dos últimos a las actividades. Cada criterio plantea problemas específicos.

1) La mención de cargos públicos

Por Hech 18, 8 tenemos noticia de que Crispo, uno de los primeros cristianos, era jefe de la sinagoga de la comunidad judía.

8. περικαθάρματα debe ser entendido en sentido sociológico, igual que κάθαρμα en Filón, *de virt.* 174. El significado «sacrificio expiatorio» sólo está atestiguado en fuentes posteriores. Cf. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, 109, nota 49.

Su paso al cristianismo fue probablemente de una gran importancia para la fundación de la comunidad: ocasiona una ola de conversiones («y otros muchos corintios al escucharlo creyeron y se hicieron bautizar»: Hech 18, 8). Pablo lo recuerda en 1 Cor 1, 14 en primer lugar entre los pocos miembros de la comunidad bautizados por él, pero sin decir nada de su puesto anterior en la sinagoga.

El presidente de la sinagoga[9] era el director de la liturgia judía, aunque no el presidente de la comunidad en general. El regulaba la lectura de la Escritura y las alocuciones (cf. Hech 13, 15, donde aparecen, sin embargo, varios jefes de la sinagoga). En nuestro contexto resulta particularmente importante el hecho de que él tenía que preocuparse también del edificio de la sinagoga[10]. Y puesto que su mantenimiento costaba naturalmente dinero, parecía conveniente el que se confiara este oficio a un hombre rico, quien, dado el caso, estaría dispuesto a llenar la caja de la comunidad con sus propios donativos. Esto queda atestiguado por una serie de inscripciones en las que jefes de sinagogas han inmortalizado sus propias donaciones en favor de los edificios litúrgicos judíos. Un tal Teodoro construyó una sinagoga de nueva planta en Egina (por tanto, no lejos de Corinto) en cuatro años, por cierto con dinero de la sinagoga y de colectas, como él lo afirma expresamente (Frey, n. 722 = CIG 9894; IG = *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1873s, IV 190). Pero jefes de sinagogas también emprendieron algunas renovaciones ἐκ τῶν ἰδίων, es decir, con sus propios bienes: en Porto (Frey, n. 548) y Akmonia (Frey, n. 766). Probablemente hay que interpretar así también una inscripción de Side (Frey n. 781): un φροντιστὴς τῆς ἁγιωτάτης πρώτης συναγωγῆς emprendió aquí mejoras. Pero la más conocida es la inscripción de Teodoto en Jerusalén (Frey, n. 1404; cf. A. Deissmann, *o.c.*, 378-380):

> «Teodoto, hijo de Vetteno, sacerdote y jefe de la sinagoga, hijo de jefe de sinagoga, nieto de jefe de sinagoga, construyó es(ta) sinagoga para la

9. Sobre el cargo de presidente de la sinagoga, cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II, Leipzig ⁴1907, 509-512; J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* I, Roma 1963, XCVII-XCIX (en adelante se cita por: Frey). Es curioso que Sóstenes, como archisinagogo, sea el representante ante el procurador Galión de la querella de la comunidad judía (Hech 18, 17): sería, más bien, cometido de los ἄρχοντες. Tal vez ostentaba él ambos cargos.

10. De una inscripción se deduce que hubo una sinagoga en Corinto (cf. B. D. Meritt, *Greek inscriptions. Corinth, results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens* 8/1, Cambridge 1931, n. 111; citado en adelante por: Meritt). El estilo de la inscripción, sin embargo, apunta a una época tardía (Meritt, 79).

exposición de la ley y para la enseñanza de los mandamientos. Construyó también la hospedería, las cámaras y las instalaciones de agua para los (peregrinos) del extranjero que necesitan albergue. Sus padres, los ancianos y Simónides colocaron la primera piedra de esta obra».

Por la inscripción sepulcral de un tal Estafilo de Roma podemos saber que los archisinagogos eran personas honorables, incluso fuera del círculo de la comunidad judía (Frey, n. 265 = E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, Berlin 1925-31, n. 4886): «*Staf(f)ylo arc(h)onti et archisynagogo honoribus omnibus fu(n)ctus restituta coniux benmerenti fecit. Ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις σου*». La expresión *omnibus honoribus functus* aparece frecuentemente en las inscripciones sepulcrales, e indica que el difunto ha desempeñado cargos importantes en el municipio, en la colonia, en la *polis* o en una corporación[11]. Una gran parte de las inscripciones que nos han llegado sobre archisinagogos destaca que los titulares de estos cargos han sido beneméritos para la comunidad judía por sus iniciativas y por sus donativos. De seguro, no eran los miembros más pobres de la comunidad. También podemos suponer que el archisinagogo corintio Crispo disfrutaba de un elevado rango social. Así se explica que su conversión hiciera gran impacto en otras personas.[12]

Más discutido es el *status* social de Erasto, que envía saludos al final de la carta a los romanos como οἰκονόμος τῆς πόλεως (16, 23). ¿Desempeñaba en la ciudad un alto cargo, para el que se le había elegido, o era sólo un humilde funcionario en la administración de finanzas, incluso un esclavo propiedad de la ciudad: un *arcarius rei publicae* (la Vulgata traduce por *arcarius civitatis*)?[13]. El problema debe ser discutido en tres planos. Primeramente debemos hacer una evaluación de todas las afirmaciones neotestamentarias, después, de los paralelos extraneotestamentarios, pero lo realmente decisivo es el análisis de los cargos públicos corintios atestiguados por las inscripciones.

a) Las afirmaciones neotestamentarias

El concepto οἰκονόμος se encuentra en Gál 4, 2 junto a ἐπίτροπος, en 1 Cor 4, 1 junto a ὑπηρέτης; pero de ahí resulta poca cosa sobre el *status* social de un οἰκονόμος. Se encuentra al servicio de otro (del padre o bien de Cristo), pero

11. Cf. Frey, 188.
12. Cf. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen [13]1961, 472.
13. Por esta última posibilidad aboga H. J. Cadbury, *Erastus of Corinth*: JBL 50 (1931) 42-58. El genitivo τῆς πόλεως habría que interpretarlo en este caso probablemente como un genitivo *posessionis*.

está dotado de grandes poderes. Más importante nos parece otra observación. Una sola vez, en Rom 16, 23, nombra Pablo el *status* público de un miembro de la comunidad. Solamente por Hech sabemos que Crispo, nombrado por él, era jefe de la sinagoga; igualmente, que Aquila y Priscila vivían de un negocio de artesanía (Hech 18, 3). Solamente en el caso de esclavos alude Pablo sumariamente a su situación social: cf. τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου (Rom 16, 10, además 16, 11 y Flp 4, 22). También resalta de vez en cuando el que un miembro de la comunidad es de origen judío. Fuera de estos casos, le interesan exclusivamente los méritos contraídos dentro de la comunidad. Unicamente se aparta de esta «regla» en el caso de Erasto. Si quería subrayar ahí su *status* de dependencia, no demostraría un gran tacto, toda vez que un poco antes se menciona a Gayo, quien era lo suficientemente rico como para poner su casa a disposición de Pablo y de toda la comunidad. Si a modo de excepción se nombra por una vez el rango público de un miembro de la comunidad, es desde luego más probable que se trate de un rango relativamente alto, digno de ser mencionado.

Además de éste, se menciona un Erasto dos veces en el nuevo testamento. En 2 Tim 4, 20 un autor deuteropaulino escribe: «Erasto se quedó en Corinto». Este Erasto aparece aquí como compañero de viaje de Pablo, lo mismo que en Hech 19, 22: Pablo envía a Erasto junto con Timoteo a Macedonia, para viajar después él mismo pasando por Macedonia hacia Acaya (es decir, evidentemente hacia Corinto) y Jerusalén. La identidad de estos «Erastos» naturalmente no es segura, incluso se podría argumentar que en el campo de misión de Pablo ha habido varios Erastos y que por eso Pablo tendría que diferenciarlos por una añadidura en Rom 16, 23; en ningún otro lugar, sin embargo, Pablo mismo menciona a un segundo Erasto. Además, el hecho de que se dé siempre una relación con Corinto aboga por la identidad de estos tres Erastos. En el caso de que Erasto hubiera estado en Efeso (como supone Hech 19, 22), su saludo en Rom 16, 23 sería además totalmente lógico: el último capítulo de la carta a los romanos fue dirigido posiblemente a la comunidad de Efeso. Para nuestro problema se sigue: es muy difícil que ese Erasto efectuando viajes haya sido un esclavo; y si sus viajes tuvieron que ser leyenda, es ciertamente improbable que semejantes leyendas se ligaran a la figura de un esclavo.[14]

Dentro de los datos neotestamentarios el argumento más fuerte del *status* social humilde de Erasto sigue siendo la traducción de la Vulgata: *arcarius civitatis* se refiere de hecho a un administrador de finanzas de segundo rango, un esclavo la mayor parte de las veces. Sin embargo, esta traducción podría estar influida por 1 Cor 1, 26s. Según ese texto, no se espera encontrar, por principio, entre los miembros de la comunidad ningún alto funcionario público. Además de esto, hay que tener en cuenta el uso específico de la lengua latina: los romanos asumieron de vez en cuando el concepto griego de οἰκονόμος, pero lo reservaron para los cargos más bajos[15]. Esto nos conduce al punto siguiente.

14. H. J. Cadbury, *o.c.*, 42s, por una parte, identifica a los tres Erastos citados en el nuevo testamento, pero, por la otra, piensa que Erasto fue probablemente un esclavo. A mi juicio, no se pueden admitir las dos cosas al mismo tiempo.

15. Así U. Wilcken, *Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien. Ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte* I, München 1899 (= Amsterdam 1970), 499: «los

b) El uso común de la lengua

El significado de la palabra οἰκονόμος varía según los lugares y los tiempos. P. Landvogt[16] en sus investigaciones epigráficas sobre el término οἰκονόμος llega al resultado de que este término puede designar en la época helenística (y después) un cargo público alto, trátese de un funcionario real o de un cargo electivo en las ciudades helenísticas. En nuestro contexto nos interesan sólo los últimos testimonios, que proceden fundamentalmente del Asia Menor occidental. También la expresión οἰκονόμος τῆς πόλεως aparece atestiguada aquí repetidas veces.

Filadelfia (Landvogt, 26s): Un τῆς πόλεως οἰκονόμος erige una estela funeraria. La inscripción procede del tiempo del imperio.

Esmirna (BM = *The collection of ancient Greek inscriptions in the British Museum*, London 1874-1916, III 2.448 y 469; Landvogt, 28s): al final del siglo IV a.C. el οἰκονόμος ofrece conjuntamente con los sacerdotes un sacrificio, para el cual él ha dispuesto el dinero. Desempeña un alto cargo. Un ταμίας está atestiguado en Efeso en la época romana (BM III 636).

Magnesia (O. Kern, *Inschriften von Magnesia*, 1900, n. 98.99.100.101.103. 97.94.89.12; Landvogt, p. 31-36): aquí existe en el siglo II a.C. un colegio de οἰκονόμοι con obligaciones cúlticas y políticas. Administra las finanzas de la ciudad.

Priene (F. J. W. Hiller von Gaertringen, *Inschriften von Priene*, Berlin 1906, n. 6.18.83.99.108.117.119.107.115; Landvogt, 36-44): aquí está testificada desde el siglo IV al siglo I a.C. la figura de un οἰκονόμος τῆς πόλεως elegido cada año (así en los n. 83.99.108.109.117.115). Administra las finanzas de la ciudad juntamente con el νεωποίης, administrador de los fondos del templo, y en el siglo I a.C. asume también las funciones de éste.

Afrodisia (CIG 2811; Landvogt, 44): un οἰκονόμος del consejo de la ciudad administra los fondos de éste. La inscripción procede de la época romana.

Estratonicea (CIG 2717; Landvogt, 44): en tiempo del emperador Valeriano (siglo III d.C.) un οἰκονόμος interroga a los dioses por encargo de la ciudad si los bárbaros, que están a punto de caer sobre la ciudad, la van a destruir. Aquí también tiene que tratarse de un alto funcionario de la ciudad.

Hierápolis (W. Judeich, *Altertümer von Hierapolis*, 1898, n. 34; *Inscriptiones Graecae ad res romanas pertinentes*, Paris 1960s [= IGRom], 813;

títulos antiguos puramente griegos se mantuvieron solamente para los cargos inferiores que estaban por debajo de los κράτιστοι, como los οἰκονόμοι...». Esto, sin embargo, es válido ante todo para Egipto. Cf. Estrabón XVII 1, 12 (sobre Egipto): παρέπονται δὲ τούτοις ἀπελεύθεροι Καίσαρος καὶ οἰκονόμοι, μείζω καὶ ἐλάττω πεπιστευμένοι πράγματα. El pasaje muestra, sin embargo, que eventualmente se le confiaban también al οἰκονόμος cometidos más importantes.

16. P. Landvogt, *Epigraphische Untersuchungen über den οἰκονόμος. Ein Beitrag zum hellenistischen Beamtenwesen.* Dis. Strassbourg 1908. Casi todas las inscripciones importantes proceden de Asia Menor. No he podido encontrar inscripciones que cambien esencialmente esta imagen y añado sólo algunas inscripciones de Asia Menor, de las cuales, sin embargo, no se puede deducir nunca claramente si se trata de empleados municipales o en absoluto de funciones públicas: *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* Manchester 1928s (= MAMA) 7, 1; 8, 136.386.399.

Landvogt, 47): dos οἰκονόμοι τῆς πόλεως se preocupan de la erección de una columna en honor del gobernador de la provincia, por consiguiente, de la época romana.

Procedente de un lugar desconocido de *Frigia* se nos ha conservado el voto de un οἰκονόμος τῆς πόλεως a la madre de los dioses (CIG 6837; Landvogt, 48).

Apolonia (*Sylloge Inscriptionum Graecorum*, ed. por W. Dittenberger, Leipzig 1898-1905, 2.ª ed. = SIG², 545; Landvogt, 49); unos οἰκονόμοι, probablemente un colegio de funcionarios, costean los gastos de una estela grabada (siglo II a.C.).

El concepto de οἰκονόμος (τῆς πόλεως) designa en todos estos testimonios una posición elevada. Se trata de funcionarios públicos que se ocupan de las finanzas, que erigen columnas, etc., sin embargo en cada una de las ciudades tienen competencias diversas. No se trata simplemente de administradores de las cajas públicas. Junto a ellos aparece frecuentemente el ταμίας. Landvogt[17] define así la relación entre ambos: «la diferencia, que hay que inferir a partir de las funciones fijas del ταμίας y del nombre οἰκονόμος, consistía necesariamente en lo siguiente: a) el ταμίας era un simple funcionario de las cajas, solamente tenía que ver con las entradas y salidas del dinero contante; b) el οἰκονόμος era un funcionario de la administración, que se cuidaba de las posesiones concretas de la ciudad, de las fincas, de los objetos valiosos, etc., reunía en sí, por tanto, funciones que en Atenas, por ejemplo, y en otros estados estaban distribuidas entre los más diversos tipos de empleados. Y como el οἰκονόμος, en su puesto propio como funcionario de la administración, estaba fuertemente comprometido en la administración financiera, su función absorbe fácilmente a la del ταμίας, que, en parte, se limitaba a pagar sacando de los ingresos que entraban por disposición del οἰκονόμος. De esta manera, el οἰκονόμος puede reemplazar al ταμίας, pero no lo hacía de una manera continua». El cargo de οἰκονόμος está perfectamente atestiguado en la época romana (en Filadelfia, Esmirna, Afrodisia, Estratonicea, Hierápolis; las inscripciones de Priene no están muy alejadas de la época del imperio). No está descartado que tengamos que suponer un cargo semejante en Corinto.

De todas formas, no nos es posible concluir desde ahí todavía un *status* social elevado para Erasto. Pues junto a los οἰκονόμοι (τῆς πόλεως) indicados, hubo otros que, de una forma demostrable (o probable), eran esclavos o bien libertos. Procedente de Nicomedia se nos ha conservado la inscripción funeraria de un οἰκονόμος llamado Gayo Trifón, hombre ciertamente rico, pero en otro tiempo esclavo (CIG 3777; Landvogt, 26). De Cos proceden dos inscripciones, en las que un οἰκονόμος τῶν Κώων πόλεως (W. R. Paton - E. L. Hicks, *The inscriptions of Cos*, 1891, n. 310; Landvogt, 24; cf. CIG 2512) es mencionado sin indicación del padre y desempeña un cargo no puesto a elección cada año. Probablemente sus titulares son esclavos o libertos. Las inscripciones proceden de la época del bajo imperio. El nombre del padre falta también en una inscripción de Calcedonia (CIG 3793, Landvogt, 26): Διονύσιος, οἰκονόμος Καλχηδονίων, y en Filadelfia (IGRom 1630). En un elenco de funcionarios de Esparta (CIG

17. P. Landvogt, *o.c.*, 21.

1276; Landvogt, 23) se nombra a un tal Φιλοδέσποτος οἰκονόμος, que en CIG 1239 es caracterizado como esclavo (téngase en cuenta además el nombre). Por tanto, del solo uso del lenguaje no podemos derivar un resultado claro para Rom 16, 23. La inscripción de Esparta, geográficamente la más próxima, conoce a un esclavo como οἰκονόμος en los servicios de la ciudad[18]. Sin embargo, antes de inferir desde aquí la situación de Corinto, hay que tener en cuenta que Corinto es una colonia romana, cuya situación política, por tanto, no se puede comparar con la de una ciudad griega normal. Por otra parte, Pablo procede de Tarso, ciudad de Asia Menor, y ha permanecido durante largo tiempo precisamente en aquella parte de Asia Menor en la que el οἰκονόμος está atestiguado como un cargo importante. En el caso de que Rom 16 esté dirigido a la comunidad de Efeso, es muy probable que Pablo asuma el uso lingüístico normal allí[19], y que posiblemente traduzca por un equivalente griego un cargo público designado en Corinto con un nombre latino. Es cierto que el οἰκονόμος está atestiguado en Efeso solamente en el siglo IV a.C., sin embargo se encuentran testimonios de él para la época posterior en las ciudades inmediatamente vecinas: Magnesia (siglo II a.C.), Priene (siglo I a.C.), Esmirna (siglos II/III d.C.). No obstante, queda en pie la pregunta: ¿hubo de hecho en Corinto un cargo público al que Pablo se refiere con el concepto de οἰκονόμος y cuyo titular pertenecía probablemente a un *status* social elevado?

c) Cargos públicos en Corinto

Corinto era una colonia bilingüe: César había asentado en ella libertos romanos[20]. Pero desde el principio debió de haber en ella también griegos: las excavaciones manifiestan que la ciudad no fue enteramente destruida. Su constitución, por tanto, era romana; su lengua oficial, el latín[21]. Por vez primera en

18. Por esta razón, H. J. Cadbury, *o.c.*, 49 pretende excluir los paralelos de Asia Menor.

19. Cf. también W. A. McDonald, *Archaeology and st. Paul's journey in Greek lands. Part III: Corinth*: BA 5 (1942) 36-48, quien tiene presente ciertamente el cargo del οἰκονόμος de Asia Menor cuando argumenta: «el argumento de que *oikonomos* se traduce por *arcarius* en la Vulgata y que el *arcarius* en las ciudades romanas era generalmente de origen servil, mientras que el edil era de una posición social más alta, pierde su valor cuando tenemos en cuenta el hecho de que *oikonomos* para un oriental como Pablo podía designar a alguien de una posición social muy semejante a la de un edil romano» (42, nota 2).

20. Sobre las metas políticas de la política de colonización de César, cf. F. Vittinghoff, *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus* (AAWLM 14), 1951. Sobre Corinto, p. 85-87. Cf. además A. H. M. Jones, *The Greek city from Alexander to Justinian*, Oxford 1940, 61-64.

21. Cf. sobre esto las minuciosas disquisiciones de J. H. Kent, *The inscriptions 1926-1950. Corinth, results of excavations* 8/3, Princeton 1966, 18-19 (en adelante se cita: Kent). En la obra de Kent se han publicado cuatro inscripciones griegas desde el tiempo de Augusto hasta Trajano (de las cuales, dos no se pueden datar con seguridad), frente a ciento una inscripciones latinas (de las cuales, cuarenta y tres no se pueden datar con seguridad). En el lapso de tiempo desde Adriano hasta Galieno, por el contrario, se pueden presentar sólo diecisiete inscripciones latinas (de las

tiempos de Adriano predominan las inscripciones griegas. Este bilingüismo es, desde luego, muy importante para nuestro problema: mientras que las designaciones latinas de los cargos públicos estaban oficialmente fijadas, podemos esperar eventualmente una flexibilidad mayor lingüística para los equivalentes griegos.

En la cúspide de la colonia (cuya constitución no se diferenciaba esencialmente de la de un municipio)[22] estaban los *duumviri*[23], que había que elegir cada año, y cada cinco años los *duumviri quinquennalis*, particularmente importantes, cuya misión era la realización de un censo. Puesto que el στρατηγὸς πενταετηρικός corresponde a ese *duumvir quinquennalis* (Meritt, n. 86.81), podemos interpretar como *duumvir* el término στρατηγός, que aparece cuatro veces (Kent, n. 371.468; Meritt, n. 95.100). De hecho, el oficio griego del στρατηγός corresponde al del *duumvir*; sus tareas son: la convocatoria del consejo y de la asamblea popular, la presidencia de las sesiones y de las elecciones, así como, en general, la representación de los intereses de la ciudad. En parte por las inscripciones y en parte por las monedas, conocemos los nombres de una serie de *duumviri* de Corinto: en 50/51 d.C., por tanto en la época de la fundación de la comunidad cristiana, eran *duumviri* un tal Cn. Publicius Regulus y un tal L. Paconius Flam(inius) (Edwards, n. 51-53). En el 52/53 d.C. lo eran Ti. Claudius Dinippus y Ti. Claudius Anaxilas (West, n. 54), pero esto no es completamente seguro.[24]

Después de los *duumviri*, los cargos públicos de más prestigio son los dos ediles[25], que juntamente con los *duumviri* son denominados a veces los *quattuorviri*. Su cometido consiste en: la conservación y supervisión de las plazas y edificios públicos, abastecimiento de grano y celebración de los juegos. En Corinto, sin embargo, para los juegos ístmicos expresamente había un «agonotheta» (así también en las inscripciones latinas), puesto de gran prestigio. En momentos difíciles para el abastecimiento se elegía también a un *curator annonae* (en

cuales, a cinco no se les puede precisar la fecha), frente a treinta y cinco inscripciones griegas (a trece de las cuales no se les puede fijar fecha). En la implantación y conservación de la lengua latina influyó, de seguro, el hecho de que Corinto desde el año 27 a.C. fue la capital de la provincia de Acaya.

22. Cf. W. Liebenam, *Städteverwaltung im römischen Kaiserreich*, Leipzig 1900, 460s; F. Vittinghoff, *o.c.*, 41-43. La diferencia entre colonia y municipio se basa ante todo en el hecho de que aquélla era una fundación romana, y por consiguiente no consistía tanto en la estructura jurídica cuanto en el distinto grado de prestigio. Como colonia, se pertenecía al pueblo romano, «portador del estado». Los privilegios se concedieron ante todo a las colonias. De ahí el que los municipios solicitaran convertirse en colonias, pero nunca inversamente las colonias en municipios. Sobre la colonia, cf. además E. Kornemann, *coloniae*, en PRE 7, col. 511-588. La estructura política de Corinto está compendiada en J. H. Kent, *o.c.*, 23s.

23. Sobre los *duumviri*, cf. W. Liebenam, *o.c.*, 255s; sobre los correspondientes στρατηγοί, 289s.

24. Cf. A. B. West, *Latin inscriptions. Corinth, results of excavations* 8/2, Cambridge 1931, 31-35 (citado en adelante por: West). De modo distinto Kent, 25, quien piensa en C. Julius Laconis f. Spartiaticus.

25. Cf. W. Liebenam, *o.c.*, 263-265; Kubitscheck, *Aedilis*, en PRE 1, col. 448-464; Kent, 27.

griego: ἐπιμελητής εὐθυνίας: cf. Meritt, n. 76.94). Pero en tiempos normales esto era también cometido del edil. Este cargo es de gran importancia en nuestro contexto. Pues precisamente un Erasto está testificado como edil corintio. La inscripción fue hallada en 1929 y se pudo completar con hallazgos del año 1928 y 1947[26]. La reconstrucción de Kent (n. 232) dice así: *[praenomen, nomen] Erastus pro aedilit(at)e s(ua) p(ecunia) stravit*. Traducido: «... Erasto ha costeado este empedrado como equivalente por su elección para el cargo de edil». Esta inscripción fue colocada originalmente en dos losas de ese enlosado, que fueron utilizadas de nuevo a mediados del siglo II d.C. Resulta improbable que el tal Erasto, mencionado en ellas, haya vivido poco tiempo antes. Mientras era conocido, hubiera sido excesivamente irrespetuoso destruir el recuerdo de sus méritos. Es más lógico pensar que su enlosado, por los motivos que fueren, tuvo que ser renovado o levantado, lo cual, a su vez, es lógico que sucediera después de un espacio de tiempo bastante amplio. Podemos llegar así aproximadamente a la mitad del siglo I d.C., a la época de la fundación de la comunidad de Corinto.[27]

Ahora bien, existen dudas fundadas contra una identificación del cristiano Erasto con el edil Erasto. La cuestión decisiva es si οἰκονόμος τῆς πόλεως (Rom 16, 23) lingüística y realmente corresponde al «edil» corintio. Ordinariamente *aedilis* se traduce al griego por medio del término ἀγορανόμος[28]. Tal versión está atestiguada precisamente en Corinto: alrededor del año 170 d.C. un tal Prisco, sobre el que nos han llegado varias inscripciones (Kent, n. 199-201.306; IG IV 203), hace reconstruir edificios del santuario ístmico por su elección para cargo de edil (ὑπὲρ ἀγορανομίας) (IG IV 203), lo mismo que Erasto un siglo antes hizo pavimentar calles o plazas *pro aedilitate*. ¿Por qué no escribe Pablo ἀγορανόμος, si quiere trasmitir los saludos del edil Erasto? Es cierto que se podría objetar que el título griego ἀγορανόμος está atestiguado en Corinto por vez primera en la segunda mitad del siglo II d.C., después de que, al parecer, la lengua oficial fuera el griego ya desde hacía bastante tiempo. Puesto que en el siglo I d.C. la lengua oficial era sin lugar a dudas el latín, no es seguro que ya entonces el vocablo ἀγορανόμος correspondiera al *aedilis*. No obstante, sigue en pie el argumento de que la traducción normal de *aedilis* es ἀγορανόμος.

26. Sobre la discusión acerca de la inscripción de Erasto, cf. F. J. M. de Waele, MNHIR 9 (1929) 40-48; Id., *Die Korinthischen Ausgrabungen 1928-1929*: Gn. 6 (1930) 52-57: en p. 54 se identifica al Erasto de la inscripción con el Erasto cristiano. En su recensión del estudio de Rhys Carpenter, *Ancient Corinth 1933*: Gn. 10 (1934) 223-230 de Waele retracta su opinión (cf. p. 226). Cf. además A. G. Roos, *De titulo quodam latino corinthi nuper reperto*: Mn. 58 (1930) 160-165. H. J. Cadbury, *Erastus of Corinth*: JBL 50 (1931) 42-58 discute ampliamente la identidad de ambos Erastos, con resultado negativo. De otro modo, por el contrario, W. A. McDonald, *Archaeology and st. Paul's journey in Greek lands*: BA 5 (1942) 36-48 (cf. p. 42, nota 8); O. Broneer, *Corinth. Center of st. Paulus missionary work in Greece*: BA 14 (1951) 78-96; Kent, 99s y 27.

27. Kent, 100 supone también esta fecha («alrededor de la mitad del primer siglo después de Cristo»), pero sin fundamentarla.

28. Cf. H. J. Cadbury, *o.c.*, 54.

Se podría seguir argumentando que el uso lingüístico de Corinto sería para Pablo menos decisivo que su propio acervo conceptual, acuñado por sus experiencias en Asia Menor[29]. Pero tampoco este argumento es concluyente: pues el ἀγορανόμος es también un cargo conocido en las ciudades de Asia Menor, incluso en aquellas ciudades, como Filadelfia (IGRom, n. 1631.1637.1640), Esmirna (IGRom, n. 1438) y Hierápolis (IGRom, n. 810.818.820), en las que tenemos testimonio de un οἰκονόμος (τῆς πόλεως). A éstas se suman una gran cantidad de otras ciudades de Asia Menor, como, por ejemplo, Akmonia (IGRom, n. 654.657. 658), Tiatira (IGRom, n. 1210.1244.1248.1250.1255.1257), Pérgamo (IGRom, n. 352.461.477), etc.[30]. Pablo, originario de Asia Menor, había podido conocer el cargo de ἀγορανόμος tan bien por lo menos como el de οἰκονόμος τῆς πόλεως.

Los argumentos lingüísticos, sin embargo, tocan solamente un aspecto del problema. Hay que preguntarse también si el cargo de edil en Corinto se ha de fijar objetivamente de tal manera que en realidad pueda ser traducido por οἰκονόμος. Kent defiende esta opinión: «Corinto era la única colonia que controlaba la dirección de unos juegos que eran internacionalmente famosos. Así pues, administraba los festivales ístmicos mediante un grupo de oficiales completamente aparte, y los ediles corintios, liberados así de toda responsabilidad de espectáculos públicos, estaban en efecto limitados en sus actividades a los asuntos económicos locales. Posiblemente por esta razón es por lo que san Pablo no usa la acostumbrada palabra ἀγορανόμος para describir un edil corintio, sino que lo llama οἰκονόμος (Rom 16, 23)»[31]. Pero tampoco este argumento es concluyente: no existe el «agonotheta» solamente en Corinto, sino, por ejemplo, también en Akmonia (CIG, 3858), Afrodisia (CIG, 2766.2812.2785.2789), Efeso (CIG, 2961b.2987b) y en otras muchas ciudades[32]. Corinto se distinguía solamente en que celebraba unos juegos famosos internacionalmente, no en que tuviera un cargo especial para los juegos. Aparte de esto, los ediles no se limitaban solamente a «los asuntos económicos locales». Su principal cometido era la inspección de los lugares públicos y su conservación; y por este cometido quedaron en el recuerdo público.

Si se ponderan entre sí estos argumentos, es cierto que no se puede excluir absolutamente una equiparación entre el οἰκονόμος τῆς πόλεως y el oficio de edil en Corinto, pero esa equiparación no se puede efectuar sin dificultades.

Un aspecto importante no ha sido aún tenido en cuenta hasta ahora en la discusión sobre la identificación del cristiano Erasto con el Erasto mencionado en las inscripciones: el edil es elegido para un año solamente. Sería entonces una casualidad que Erasto hubiera sido edil precisamente el año en el que Pablo compuso la carta a los romanos. Ahora bien, lo decisivo es que la mayor parte de los elegidos para los cargos comunales habían desempeñado antes otros cargos públicos. No resulta fácilmente concebible que se confiara el gobierno de la ciudad (y el edil pertenecía a los *quattuorviri*, a la cumbre comunal) a unos

29. Así W. A. McDonald, *o.c.*, 42, nota 2.
30. Cf. además los testimonios reunidos por W. Liebenam, *o.c.*, 539s (también sobre los otros cargos).
31. Kent, *o.c.*, 27.
32. Cf. también W. Liebenam, *o.c.*, 542-545.

hombres que no se hubieran acreditado antes en otros cargos de menos responsabilidad. Por tanto, el οἰκονόμος τῆς πόλεως es, a mi juicio, con gran probabilidad o el equivalente griego de un cargo público «latino» o bien un cargo público designado ya en griego en la Corinto de entonces que se ocupaba antes del cargo de edil.

Para la primera posibilidad entra en juego el cargo de *quaestor*[33]. Los dos *quaestores* estaban, cierto, equiparados jurídicamente a los ediles, no obstante era considerado de mayor prestigio el cargo de edil[34], lo cual es comprensible: el administrador de los fondos públicos lo tiene más difícil en lo que a prestigio se refiere que el que podía efectuar construcciones públicas. Que Corinto no fue ninguna excepción en esto se puede deducir del hecho de que se nos han conservado los nombres de once ediles, además de los nombres de cinco ediles honorarios, prescindiendo de aquellas inscripciones en las que se ha perdido el nombre[35]. Por el contrario, el cargo de cuestor del municipio se nombra sólo tres (cuatro) veces (West, n. 104a; Kent, n. 168.170. En Kent, n. 199 podría aludirse al cuestor provincial). Y es significativo, por otra parte, que en estas tres inscripciones ese oficio aparezca sólo como uno de los eslabones del *cursus honorum*. En West, n. 104 aparecen por orden estos cargos: *quattuorvir, quaestor, argyrotam(ias)*. En Kent, n. 168 aparece este orden: *quaestor*, edil, *duumvir, duumvir quinquennalis*, agonotheta. En Kent n. 170 se nos ha conservado quizá la «carrera» de Antonio Sospes, conocido por la obra de Plutarco (*quaest. conv.* VIII 4, 1-4; IX 5, 1-2): fue cuestor, tribuno militar, varias veces agonotheta, por último *duumvir*. La regla era que en el *cursus honorum* se desempeñaran primeramente los cargos menos importantes[36]. Pero hay muchos órdenes diferentes. Cuestor aparece dos veces al principio de un *cursus honorum* (sin embargo, hay que tener en cuenta en ese caso el carácter fragmentario de las inscripciones). Otra vez aparece junto al edil (en West, n. 104 un edil, al parecer, orgullosamente se llama a sí mismo *quattuorvir*; si hubiera sido *duumvir*, ciertamente que no se lo hubiera callado; también los puestos desempeñados posteriormente hablan en favor de esta interpretación: cuestor y ἀργυροταμίας son ambos puestos relacionados con la administración y la gestión de los fondos). De esto podemos deducir: muchos *duumviri* habían sido antes ediles; muchos ediles, cuestores;

33. Cf. *Ibid.*, 265s.269.298.328s.
34. *Ibid.*, 269.
35. Cf. el compendio de Kent, 27s.
36. W. Liebenam, *o.c.*, 269 cita *dig.* L 4, 11: *ut gradatim honores deferantur, edicto, et, ut a minoribus ad maiores perveniatur, epistola divi Pii ad Titianum exprimitur*. Sobre las variaciones del orden de los cargos, cf. *Ibid.*, 269, nota 5. Otros ejemplos de «carreras» de corintios aparecen en gran cantidad en Kent: cf. n. 150: agonotheta, dos veces *duovir*, dos veces *pro duumviri* (= prefecto); n. 152: *praefectus fabrorum*, sacerdote de Júpiter, edil *ad honorem, duovir, duovir quinquennalis*, agonotheta; n. 153: edil, *praefectus iure dicundo, duovir, duovir quinquennalis*, agonotheta; n. 154: edil, *praefectus iure dicundo, duovir, pontifex*, agonotheta; n. 156: augur, *praefectus fabrorum*, edil, *duovir*, sacerdote, *isagogeus*, agonotheta; n. 158: *duovir, duovir quinquennalis*, augur, sacerdote, tribuno militar, *praefectus fabrorum, curator annonae* tres veces, agonotheta; n. 166: edil *ad honorem, duovir*, agonotheta, *duovir quinquennalis*; cf. además n. 160-163.

muchos cuestores, a su vez, habían desempeñado antes algún otro cargo público. Pero solamente en el caso de una carrera fuera de lo normal o por una soberbia también fuera de lo normal se enumeraba el *cursus honorum* completo. También el edil Erasto, casi con seguridad, desempeñó antes algún cargo más bajo, posiblemente el de cuestor.

De ahí surge la pregunta: ¿podría ser el cargo de cuestor quizá el equivalente de οἰκονόμος τῆς πόλεως? También aquí hay un problema lingüístico. La correspondencia normal de *quaestor* es ταμίας. Pero este concepto no lo tenemos testificado para la época que estamos tratando. En Meritt, n. 5 ταμίας está deducido por analogía con otras inscripciones. Pero esta inscripción procede de la época griega. En Meritt, n. 106 la inscripción griega ha sido grabada sobre una latina borrada, procede por tanto de una época más tardía. Solamente está atestiguado el cargo de ἀργυροταμίας, pero aparece junto al cargo de cuestor[37]. Ahora bien, sabemos que el οἰκονόμος aparecía ante todo junto al ταμίας en las ciudades de Asia Menor, pero a veces asumía sus funciones. Teniendo en cuenta el uso (no oficial) del griego en Corinto, en el que no se descartan variaciones respecto a las denominaciones griegas y teniendo en cuenta que Pablo procede de Asia Menor, entra dentro de lo lógico pensar que al cargo de οἰκονόμος τῆς πόλεως nombrado en Rom 16, 23 correspondía el cargo de cuestor.

No obstante, no podemos quedarnos asentados en esta simple posibilidad. Corinto, como centro financiero y comercial de Grecia, tenía de seguro una gran cantidad de cargos públicos, que se ocupaban de las tareas de administración y de cuentas. Es posible que los cargos públicos inferiores llevaran ya desde muy temprano nombres griegos. En West, n. 104a nos encontramos con un *argyrotamias* en una inscripción latina. Tal vez se ha dado también un *oekonomos*.

Erasto había desempeñado entonces en el año de la redacción de la carta a los romanos el cargo público de οἰκονόμος τῆς πόλεως (quizás el de cuestor), cargo que no se consideraba todavía entre los cargos supremos, pero más tarde fue elegido edil. A mi juicio, no hay argumentos decisivos contra su identificación con el cristiano Erasto. El nombre Erasto, en lo que respecta a Corinto, no está testificado en ninguna otra parte ni en la literatura ni en las inscripciones; una confusión, por tanto, es más improbable en éste que en otros nombres. Debemos suponer que Erasto pertenecía al grupo de los οὐ πολλοὶ δυνατοί. Para poder ser elegido edil debía ser ciuda-

37. Sobre el ἀργυροταμίας, cf. J. Oehler, en PRE 2, col. 802. Un compendio de testimonios se encuentra en W. Liebenam, *o.c.*, 565. West, 85 describe así sus funciones: «el *argyrotamias* era probablemente el oficial llamado *curator kalendarii* en municipalidades sitas en provincias de habla latina. Sus funciones se diferenciaban de las del *quaestor* (ταμίας) por el hecho de que estaban a su cargo los fondos productivos de la comunidad. Recogía rentas y otras contribuciones, prestaba dinero, mantenía registros apropiados, examinaba y registraba las donaciones de títulos y de otras formas manejaba las dotaciones de la ciudad».

dano de pleno derecho, y en una colonia romana esto significa: ser ciudadano romano. Su donativo para una obra pública manifiesta que disfrutaba de una cierta riqueza. Es incluso posible que fuera liberto (en la inscripción no nombra a su padre). Si se añade además que tiene un nombre griego, podemos incluso representárnoslo como un hombre de éxito, que subió hasta el grupo de las personas más cargadas de honores (en su mayoría de origen latino).

2) La mención de «casas»

Es verdad que las «casas» no dicen nada con respecto al *status* público, pero sí con respecto a la situación privada. De dos corintios se afirma expresamente que sus «casas» abrazaron la fe o que fueron bautizadas juntamente con ellos: de Crispo (Hech 18, 8) y de Estéfanas (1 Cor 1, 16; cf. 16, 14s). ¿Podemos inferir de ahí que eventualmente tenían también esclavos? A. Strobel lo ha impugnado, basándose en la terminología del derecho romano[38]: οἶκος correspondía a la *domus* latina, es decir, a los miembros de una familia unidos por el parentesco y capaces de derecho. Por el contrario, *familia* comprendería también a los esclavos y a las cosas. Así, el derecho romano. En lo que atañe al nuevo testamento, sin embargo, el uso lingüístico del derecho romano puede ser significativo sólo a base de una triple inferencia: una inferencia desde el lenguaje jurídico al no-jurídico, desde los contenidos lingüísticos latinos a los griegos, y desde el uso lingüístico común de la antigüedad al judeocristiano.

Se pude dudar de que la terminología del derecho romano fuera decisiva para Pablo, tada vez que esa terminología no es unívoca. Ulpiano (*dig.* XXXIX 4, 12, 2) da la siguiente definición formal: *familiae autem appellatione hic servilem familiam contineri sciendum est*, es decir, él supone que el término *familia* no abarca de por sí a los esclavos[39]. Por tanto, en el mismo campo jurídico no podemos contar con un uso lingüístico rigurosamente fijo, cuánto menos en el uso ordinario del lenguaje.

38. A. Strobel, *Der Begriff des "Hauses" im griechischen und römischen Privatrecht*: ZNW 56 (1965) 91-100. Cf. el resumen en p. 99s: «... el *oikos* está presentado en estos textos exclusivamente como asociación (= familia) de sólo familiares adultos capaces de derecho, en la que el derecho y la capacidad de decisión están unidos en la persona del padre».

39. Sobre la *familia* de los esclavos, cf. F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom I* (AAWLM 7), 1957, 57s. Sobre la historia de las palabras *familia* y *domus* nos presenta en p. 65, nota 1, algunos argumentos que hablan en contra de la opinión de Strobel. Son poco convincentes, por

Resulta problemática además la inferencia desde los contenidos lingüísticos latinos a los griegos: el contenido de las palabras se constituye por todo el campo de conceptos afines en el significado. El contraste entre *domus* y *familia* no tiene su correspondencia en griego. Más bien, los griegos tuvieron que asumir φαμίλια como extranjerismo (*Bulletin de Correspondence Hellénique*, Paris 14 [1891], 370; *Inscr. Cos*, 141, 1; IGRom IV 1454). Justamente con eso demuestran que su concepto οἶκος/οἰκία no está delimitado por una palabra griega que corresponda al término latino *familia*. Esto aparece también en la definición de Aristóteles: οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων (*pol.* I 2, 1). Resulta interesante que Aristóteles hable de una familia «completa», como si de hecho conociera un uso lingüístico más limitado. De hecho merecería la pena considerar si algunas veces el realce de la casa «completa» no quiere incluir expresamente en ella a los esclavos (quizás Hech 18, 8).

Por último, no nos es lícito excluir *a priori* un empleo lingüístico típico judío o cristiano. En inscripciones cristianas *familia* significa de vez en cuando también lo que nosotros entendemos por «familia»[40]. Leemos en una lápida sepulcral: ... *haec bona familiis, mater pia, sedula coniux, hic corpus posuit...* (Diehl, n. 190; cf. n. 168). *Familia* se emplea aquí como un concepto que abarca a hijos y marido. ¿No podría haber cristalizado también lingüísticamente una nueva actitud frente a los esclavos, de suerte que éstos quedaran incluidos más naturalmente dentro del concepto de «casa» y que, inversamente, el concepto de *familia* estuviera ligado con menos fijeza a los esclavos? Por último, todos los cristianos se llamaban «hermanos», y esto, al menos lingüísticamente, podría haber tenido algunas consecuencias.

Ante esta situación, el uso lingüístico del cristianismo primitivo es el que tiene que decidir. ¿Quién pertenece aquí a la «casa»? Primeramente, es curioso que los hijos sean nombrados algunas veces junto a la «casa» (IgPol 8, 2; Herm *mand* XII 3, 6; Herm *sim* V 3, 9; 1 Tim 3, 12).•¿No pertenecen entonces a la casa? En prin-

lo demás, sus testimonios en el sentido de que *domus* puede comprender de vez en cuando también a los esclavos. A mi juicio, esto no se deduce de CIL, III 7380 (= H. Dessau [ed.], *Inscriptiones Latinae selectae*, Berlin 1892-1916, 5682): ... *populo et familiae Caesaris...* significa aquí el pueblo sometido, que excepcionalmente es llamado *familia Caesaris* porque en este caso era en realidad «propiedad privada» del César (cf. Dessau, en el lugar citado). Tampoco CIL, 9023 y Dessau, 1091 cambian nada, a mi juicio.

40. Así F. Bömer, *o.c.*, 65, nota 1.

cipio esto resulta apenas admisible[41]. Dirigir bien la propia «casa» significa tener unos hijos obedientes (1 Tim 3, 4). Y cuando leemos en una inscripción judía τὸν οἶκον καὶ τέκνα τέκνων (Frey, n. 765), resulta claro que los hijos pertenecen a la casa. Su mención expresa dice poco. Con el mismo argumento tendríamos que excluir también a las mujeres de la «casa»: ἀσπάζομαι τοὺς οἴκους τῶν ἀδελφῶν μου σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις (IgEsm 13, 1). El diácono debe ser marido de una sola esposa, gobernar bien a sus hijos καὶ τῶν ἰδίων οἴκων (1 Tim 3, 12). Las mujeres pertenecen evidentemente a la casa. Una viuda es, por ejemplo, saludada: «con toda su casa y con sus hijos» (IgPol 8, 2). El hecho de destacar a las mujeres y a los hijos no significa que no estén incluidos en el concepto de casa, sino que más bien supone que tiene sentido el resaltar especialmente a los miembros de la familia, es decir, se los destaca de un trasfondo que se considera evidente. A éste podrían pertenecer otros parientes, o servidores y esclavos. Puesto que estos últimos no son mencionados nunca expresamente junto a la «casa», hay que suponer que éstos forman el trasfondo natural, del que se destacan de vez en cuando las mujeres y los hijos. No es casual que a los esclavos y servidores se les denomine οἰκέται (Rom 14, 4; 1 Pe 2, 18; Lc 6, 13). No es una casualidad el que se les nombre en las llamadas «tablas domésticas» junto a las mujeres y los hijos, mientras que otros parientes no juegan aquí papel alguno. Efectivamente, esta conexión de mujeres, hijos y esclavos está tan bien atestiguada (Col 3, 18s; Ef 5, 22s), que probablemente hay que suponerla también en 1 Tim 3, 12: «los diáconos deben ser maridos de una sola mujer, gobernar bien a sus hijos y a sus propias casas» (es decir, a su servidumbre)[42].

En nuestro contexto resulta particularmente importante el uso lingüístico de Lucas y de Pablo. Lucas menciona en Hech cinco veces «casas» que a una abrazaron el cristianismo: la casa del centurión de Cesarea (10, 2; 11, 4), la de la traficante de púrpura Lidia en Filipos (16, 15), la del carcelero de Filipos (16, 31) y la de

41. La cuestión de si los niños pertenecen a las casas se discutió muy acaloradamente en la controversia sobre el bautismo de los niños. Por la inclusión de los niños aboga, por ejemplo, J. Jeremias, *Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe* (TEH 101), München 1962. En sentido opuesto se pronuncia K. Aland, *Die Säuglingstaufe im NT und in der Alten Kirche* (TEH 86), München ²1963; cf. además P. Weigand, *Zur sogenannten "Oikosformel"*: NT 6 (1963) 49-74. Sopesando con prudencia, se pronuncia G. Delling, *Zur Taufe von "Häusern" im Urchristentum*: NT 7 (1965) 285-311. Los testimonios reunidos por éste se repiten aquí más de una vez.

42. Según G. Delling, *o.c.*, 194, está aquí presente el concepto amplio, que, «además de los llamados τέκνα, abarca o bien a los parientes o particularmente también a la servidumbre o bien a los dos».

Crispo, jefe de la sinagoga de Corinto (18, 8). ¿Puede ser casual que solamente se nombren tales casas cuando se trata de cristianos relativamente «bien situados»? El *status* social elevado es evidente en el caso del centurión y de la traficante de púrpura. Además creemos probable la inclusión de esclavos en el concepto de «casa» en Hech 10, 2 y 11, 4. El centurión es εὐσεβὴς... σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ (10, 2). Cuenta su visión «a dos de sus esclavos y a un soldado devoto de entre sus ordenanzas» (10, 7). Lucas no quiere decir, desde luego, que los dos esclavos no sean devotos, mientras que el soldado se ha adherido a los temores de Dios; como si el centurión hubiera confiado su visión a dos criados no creyentes. Más bien, el predicado εὐσεβής es sólo necesario para el soldado, ya que anteriormente, en 10, 2, los criados han sido ya caracterizados como temerosos de Dios: pertenecen a una casa temerosa de Dios; se subraya expresamente ahí: «... con toda su casa». También en el caso de la traficante de púrpura de Filipos es posible la pertenencia de esclavos a su «casa»: los misioneros cristianos se encuentran con «mujeres» junto al río. La traficante de púrpura Lidia oye allí también (¿en varias ocasiones?) a los apóstoles y es bautizada «con toda su casa». A. Strobel considera improbable que estuvieran presentes esclavos[43]. Pero, a mi juicio, lo probable es precisamente lo contrario: cuando era conveniente, las mujeres bien acomodadas eran acompañadas fuera de su casa por esclavos y esclavas. Lucas, cuando realza algunas casas determinadas, piensa siempre casi con seguridad también en esclavos y servidores; por tanto, también en el caso de Crispo (Hech 18, 8).[44]

Pablo habla del οἶκος (1 Cor 1, 16) y de la οἰκία (16, 15) de Estéfanas. Como se ve, aquí οἶκος y οἰκία son sinónimos. Por lo menos en un pasaje se refieren estos conceptos también a esclavos: pues οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας (Flp 4, 22) no son ciertamente familiares del emperador. Asimismo tuvo que ser evidente que el esclavo Onésimo, devuelto a Filemón, en el futuro volviera a pertenecer a la κατ' οἶκόν σου ἐκκλησία (Flm 2). De esta forma resulta del todo posible el que la casa de Estéfanas abarque también a esclavos. Aunque no tienen que serlo necesariamente Fortunato y Acacio.

La mención de casas no es, desde luego, un criterio completamente seguro de un *status* social alto, pero sí un criterio probable,

43. A. Strobel, *o.c.*, 99.

44. Así también G. Delling, *o.c.*, 299: «se puede suponer la existencia de esclavos en la casa de Cornelio, de Lidia, del jefe de la cárcel de Filipos (Hech 10, 2; 16, 15.31); son nombrados en la casa del βασιλικός de Cafarnaún (Jn 4, 53: cf. v. 51)».

tanto más cuanto otros criterios apuntan en esa misma dirección: Crispo está ya testificado como una persona honorable por su puesto de jefe de sinagoga. De Estéfanas sabemos que se había dedicado al servicio de la comunidad (1 Cor 16, 15). Con esto desembocamos en el siguiente criterio.

3) La mención de servicios

Un διακονεῖν, διάκονος εἶναι o bien una διακονία se atribuye a Febe de Cencres, a Estéfanas y a su casa, lo mismo que a toda la comunidad en relación con la colecta en favor de Jerusalén (cf. 1 Cor 8, 4; 9, 1.12; Rom 15, 31). En el caso de la colecta se trata claramente de prestaciones materiales; en los otros dos casos eso es lo probable. Estéfanas y su casa se han entregado al servicio de los santos: εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις (1 Cor 16, 15). Del mismo modo está obligada la comunidad a la recogica de colectas: τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους (2 Cor 8, 4). Es posible, con alguna probabilidad, desde los paralelos lingüísticos inferir una correspondencia en cuanto al contenido. Además, se dice que Estéfanas y sus acompañantes han llenado (ἀνεπλήρωσαν: 1 Cor 16,17) el ὑστέρημα de los corintios con respecto a Pablo. Precisamente esta expresión aparece también en la carta a los filipenses: Epafrodito ha traído a Pablo una ayuda material, él es λειτουργὸς τῆς χρείας (Flp 2, 25; cf. 4, 10-20). Junto a Pablo cayó enfermo y así puso su vida en juego ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρὸς με λειτουργίας (Flp 2, 30). Aquí se habla de «vuestra deficiencia», lo mismo que en 1 Cor 16, 17, aunque de hecho se trata ante todo, conforme a la comprensión inmediata de la situación, de una deficiencia de Pablo. Pero tales paradojas son frecuentes en Pablo. Puesto que ὑστέρημα aparece también en conexión con el tema de la colecta (2 Cor 8, 14; 9, 12), lo inmediato es suponer que Pablo recibió una ayuda material en Efeso por medio de Estéfanas. Es verdad que Pablo escribe en 2 Cor 11, 9 que no permitió que nadie en Corinto le ayudara, pero añade expresamente «mientras estuve con vosotros», de lo cual se podría inducir que fuera de Corinto ha consentido en dejarse ayudar por los corintios. No obstante, tenemos que contar con la posibilidad de que no fuera éste el caso: según 1 Cor 16, 18, Estéfanas y sus acompañantes han tranquilizado «el espíritu» de Pablo y de los corintios, lo cual suena menos a dones materiales.

Febe es llamada en Rom 16, 1 διάκονος τῆς ἐκκλησίας de la ciudad portuaria corintia de Cencres. Ella ha ayudado a Pablo y a otros muchos (16, 2). Por eso, en esa comunidad a la que se dirige la carta la deben también ayudar ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῄζῃ πράγματι: «en

cualquier asunto que necesite de vosotros». Ya el concepto πράγμα significa frecuentemente «negocio» en sentido económico, y es la oración de relativo de tipo general la que nos permite entrever que aquí concretamente no se trata solamente de asuntos puramente comunitarios. La frase se puede entender, al menos, también como una recomendación para ayudar a Febe en sus negocios «terrenos». Esa ayuda debe ser como un equivalente de los servicios de Febe a Pablo y a otros. De donde se sigue que aquí se trata también de servicios con respecto a cosas «terrenas», a σαρκικά.

Pero también con respecto a estos argumentos es necesario que precisemos: a partir de las palabras-clave διακονεῖν o διάκονος no podemos en absoluto inferir con seguridad un *status* social elevado. En las comunidades cristianas quizás también se ha podido llamar «servidoras» a las esclavas. Plinio interroga a dos de ellas en la tortura, a fin de obtener información más concreta sobre la excéntrica «superstición» de los cristianos: *ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur* (*epist.* X 96). La clase de interrogatorio nos permite inferir que se trata de personas no libres (aunque tampoco esto es completamente seguro)[45]. Tampoco es seguro que el vocablo latino *minister* haya correspondido al término griego διάκονος. Sin embargo, estas consideraciones no son decisivas para nuestro problema: en el caso de los corintios Estéfanas y Febe nos podemos apoyar aún en otros criterios: a ambos los encontramos efectuando viajes.

En Corinto no nos son conocidos solamente los servicios de Febe y de Estéfanas con respecto a Pablo y a la comunidad, aun cuando solamente en el caso de estos dos se los designe διακονία. El alojamiento ofrecido a Pablo es ya un servicio. Y conocemos, por lo menos, a cuatro cristianos corintios en cuya casa habitó Pablo: Gayo, Aquila y Priscila y Ticio Justo. Pablo escribe la carta a los romanos en casa de Gayo, el ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας (Rom 16, 23). Este Gayo se cuenta entre los pocos que han sido bautizados por Pablo mismo. Sus «servicios» son semejantes a los de Filemón: en casa de éste se reúne también una comunidad, la ἐκκλησία κατ' οἶκον (Flm 2); igualmente Pablo habita allí, al menos encarga una habitación por adelantado (Flm 22). El que a Filemón se le haya escapado un esclavo no quiere decir, por cierto, nada definitivo a favor de su riqueza, pero tampoco en contra. Sin embargo, en su ofrecimiento para reparar el daño causado por el esclavo, Pablo deja entrever claramente que eso no se toma en cuenta en serio.

45. Cf. F. Bömer, *o.c.*, 13.

Da la impresión de que Filemón no se vio demasiado perjudicado por la huida de su esclavo. Pero volviendo de nuevo a Gayo: resulta interesante que aquí no se hable de una «comunidad doméstica» (como en Flm 2), sino de «toda la comunidad». De aquí se podría deducir que la comunidad se reunía también en otros lugares, si bien parcialmente. Los cristianos de Cencres se reunirían quizás en casa de Febe. Pero la comunidad completa se reúne, en cualquier caso, en casa de Gayo. Y esto supone que dispone de un salón suficientemente grande[46]. La comunidad de Corinto era grande, era un λαὸς πολύς (Hech 18, 10). Desde ahí mismo podemos inferir que el *status* social de Gayo era elevado. A esto se añaden las personas que pasan por la casa: Tercio escribe aquí la carta a los romanos. Da la impresión de que era costumbre el que extraños a esa casa realizasen trabajos en ella. También parece que existían contactos con el «tesorero de la ciudad» Erasto, quien transmite sus saludos completamente al final de la carta a los romanos, como si justamente entonces acabara de pasar por allí: el saludo da la impresión de algo añadido.

Pablo vivió al principio de su misión en casa de Aquila y Priscila[47], un matrimonio judío que se vio obligado a abandonar Roma poco antes a causa del edicto de Claudio. No debieron de ser pobres: un poco más tarde reúnen en su casa de Efeso una «comunidad» (1 Cor 16, 19; Rom 16, 3). Según Hech 18, 26, Apolo encuentra acogida en su casa y es recomendado después por ellos a la comunidad de Corinto. Solamente podemos conjeturar por qué abandonaron tan pronto la ciudad de Corinto. Es posible que los motivos de negocios jugaran aquí su papel. Es chocante que Pablo deje su casa en Corinto una vez que, a causa de haber recibido un donativo de Macedonia (Hech 18, 5; cf. 2 Cor 11, 8), puede dedicarse plenamente a la misión. Es comprensible que dejara de trabajar. Pero ¿por qué no se queda más tiempo en casa de Aquila y Priscila? Queda descartado un conflicto. Su relación posterior sigue siendo muy buena. El motivo reside probablemente en la situación de la casa. Pues Pablo se traslada a casa de Ticio Justo, de

46. Cf. F. V. Filson, *The significance of the early house churches*: JBL 58 (1939) 105-112. La iglesia cristiana construida en Dura-Europos se encontraba sobre una casa privada cuya magnitud muestra que fue la casa de un cristiano acomodado. Probablemente los cristianos se reunían al principio en su casa, por esa razón ésta fue transformada más tarde en iglesia. Cf. E. Dinkler, *Dura-Europos*, en RGG³ II, col. 290-292.

47. Sobre su situación, cf. W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik*, Stuttgart 1954, 310s.

cuya casa se dice expresamente que estaba lindando con la sinagoga. Hasta el presente no se ha descubierto en las excavaciones la sinagoga judía. Solamente se ha encontrado en las proximidades del ágora una inscripción con las palabras «sinagoga de los hebreos»[48], de lo cual podemos concluir que probablemente ocupaba un lugar muy céntrico, de suerte que también a causa de su situación resultaba propicia para la misión paulina. Y lo que promueve o impide la misión debería valer también para los negocios mundanos: las excavaciones han mostrado que alrededor del ágora estaban instaladas las tiendas de los artesanos. Este era el centro comercial. Entra por tanto dentro de lo posible el que los recién llegados Aquila y Priscila no pudieran encontrar en Corinto un lugar favorable para su negocio de artesanía. Claro está que esto es sólo una simple suposición, pero nos sirve para hacer frente a la idea que afirma que Pablo habría trabajado en una de las tiendas excavadas en el ágora como «empleado» en el negocio de Aquila y Priscila.

El tercer anfitrión de Pablo es Ticio Justo. E. Haenchen piensa que su casa, además de su colocación, ofrecía otras ventajas. A diferencia del negocio artesanal de Aquila y Priscila, aquí Pablo pudo dedicarse ininterrumpidamente a la conversación durante todo el día, ya que tendría una habitación propia. Sobre esto no se nos dice nada. No lo sabemos[49]. No disponemos de dato alguno sobre el *status* social de Ticio Justo. Se puede suponer que no era inferior al de Aquila y Priscila: Pablo difícilmente habría recurrido a alguien para el cual él hubiera supuesto una carga mayor que para éstos. Lo contrario es lo probable.

Tampoco, ciertamente, son un criterio seguro estos servicios prestados a la misión y a la comunidad. No se puede infravalorar la capacidad de sacrificio de las nuevas comunidades. Sin embargo, son siempre un criterio cuando, aparte de la generosidad personal, incluyen ciertos presupuestos (como en el caso de Gayo). O bien, cuando se añaden otros criterios: Febe, Aquila y Priscila, al igual que Estéfanas, han efectuado viajes. Estéfanas estaba además al frente de una casa.

48. Meritt, n. 111.

49. E. Haenchen, *o.c.*, 476. F. J. de Waele, *Les antiquités de la Gréce Corinthe et saint Paul*, Paris 1961, 94 (en adelante: De Waele, *Corinthe*) ve en Ticio Justo a un romano rico. Pero desgraciadamente no nos revela de dónde saca esa conclusión. El cambio de domicilio a su casa pudo deberse a que Ticio Justo era un autóctono y desde ahí podía entablar mejores relaciones con otros corintios, mientras que Aquila y Priscila, como inmigrados, no podían ofrecer un adecuado «centro de comunicación».

4) La mención de viajes

A muchos corintios nos los encontramos de «viaje»: a Aquila y Priscila (Rom 16, 3; 1 Cor 16, 19; Hech 18, 18s), a Febe (Rom 16, 1s), a Erasto (Hech 19, 22), a Estéfanas junto con Acacio y Fortunato (1 Cor 16, 15-18), a los de Cloe (1 Cor 1, 11). A éstos se añade un tal Sóstenes (1 Cor 1, 1), en el caso de que se identifique con el jefe de la sinagoga del mismo nombre (Hech 18, 17). En el caso de Febe no se puede descartar un viaje a Roma. Fuera de este caso, se trata de comunicación entre Efeso y Corinto. Hay que ser muy prudentes, naturalmente, con respecto a las inferencias sobre la posición social de los viajeros: los viajes de negocios pueden ser realizados por subordinados. Puede tratarse de simples marineros, de acompañantes de gente de más elevada posición, etc. Los de Cloe, por ejemplo, podrían haber sido esclavos o libertos. También aquí nos vemos remitidos siempre a noticias suplementarias y a combinaciones de criterios diversos. Semejantes criterios adicionales, sin embargo, se dan siempre, y faltan solamente en el caso de la gente de Cloe. Podemos suponer que por lo menos algunos de los cristianos corintios eran mercaderes. Otros, como Aquila y Priscila, cambiaron tal vez su lugar de vivienda por motivos económicos. Pero posiblemente también hubo algunos tan independientes de las necesidades del trabajo que podían emplear su tiempo y su dinero en viajes: Pablo supone sin más que la comunidad de Corinto puede ella misma llevar su colecta a Jerusalén (1 Cor 16, 3). Aun cuando los viajes no son por sí mismos un criterio seguro, no obstante su frecuencia sí debe ser tenida en cuenta: de las diecisiete personas (o círculos de personas) nombrados nominalmente, encontramos nueve efectuando viajes[50]. Es imposible que esto sea una mera casualidad.

Después de haber descubierto un buen grupo de cristianos de Corinto de elevada posición social, se nos plantea con más insistencia la pregunta ¿se nos han conservado también los nombres de los muchos «no influyentes y de humilde ascendencia»? El resultado es escaso. No se descarta, cierto, que los acompañantes de Estéfanas fueran esclavos[51]. Una dificultad para esta suposición consiste, sin

50. Viajar cuesta también dinero. Por eso eran tan solicitados los *diplomata* imperiales, como podemos inferir por Plinio, *epist.* X 45.46. Incluso el acomodado Plinio el joven, gobernador de Bitinia, proporcionó a su esposa ilegalmente *diplomata* imperiales cuando quiso volver de Asia Menor a Roma con ocasión de la muerte de su abuelo. El emperador Trajano perdonó a su amigo (Plinio, *epist.* 120s).

51. Según J. Weiss, *o.c.*, 386, Fortunato y Acacio son nombres de libertos. Pero esto no dice en absoluto nada en una colonia que fue fundada por libertos.

embargo, en que Pablo exhorta a la comunidad a someterse a ellos[52]. Es verdad que refiere esa exigencia en general a todo el que «colabora y se preocupa» (1 Cor 16, 16), y que sólo después de esa exhortación nombra a Acaico y Fortunato, pero, con todo, tenemos que contar en serio con la posibilidad de que se trate de familiares.

En el caso de Tercio se podría suponer que se trata de un «esclavo amanuense» (Rom 16, 22). Pero esto no es más que una mera suposición. De finales del siglo III nos ha llegado la inscripción funeraria de un tal Nikias ὀρθόγραφος (Kent, n. 305): «... me acredité como el mejor calígrafo en el ejército (¿o bien: en el concurso?), pero cambié una cámara nupcial por una tumba»[53]. Ciertamente no era un esclavo. Nombra a su padre y, cuando murió, estaba a punto de contraer matrimonio. Aun cuando se trate de una inscripción realmente muy tardía, nos sugiere la idea de que Tercio pudiera haber sido un ὀρθόγραφος semejante, que escribió la carta a los romanos ἐν κυρίῳ (con lo que insinúa que ha escrito cartas también ἐν σαρκί). Tal vez este ἐν κυρίῳ quiere decir que para Pablo lo ha hecho gratis. Por tanto, no se dice de ningún modo que Tercio haya pertenecido al proletariado más ínfimo, etc.: a lo mejor se trataba de un escribiente empleado en la administración provincial del estado.

Como representantes de los estamentos bajos queda la gente de Cloe. Es discutido, por cierto, que en absoluto procedan de Corinto. Pues al final de la carta Pablo los omite. Pero de ahí solamente podemos concluir que durante la redacción de la carta ya no se encontraban junto a Pablo. De Efeso difícilmente proceden, si es que se admite que Rom 16 contiene una lista de saludos dirigida a Efeso, pues faltan en ella, aunque se mencionan allí dos grupos de esclavos. En todo caso eran conocidos en Corinto. Pablo no necesita «presentarlos». Y a base de sus informaciones hace graves acusaciones contra la comunidad. Pero ¿quiénes eran «los de Cloe»? Se ofrecen tres interpretaciones posibles.

Podría tratarse de familiares. Entonces οἱ Χλόης significaría lo mismo que οἱ τοῦ Ζεβεδαίου (Jn 21, 2). De la misma forma se expresa la pertenencia de la mujer a su marido (Jn 19, 25; Mc 15, 40; Mt 1, 6). Hay, sin embargo, una dificultad: las familias se denominan con el nombre del padre. Cloe es una mujer. En el caso de que fuera

52. Así A. Strobel, *o.c.*, 99.

53. De Waele, *Corinthe*, 101 supone incluso una escuela de *orthographoi*. Esta interpretación se basa en la traducción de στρατῇσι por «concurso». De manera diferente Kent, 119.

viuda, aun entonces los hijos se seguirían llamando con el nombre del padre. Más aún, inversamente: la madre incluso podría ser llamada con el nombre del hijo (compárese «María la de Josefo» en Mc 15, 47 con «María, la madre de Josefo» en Mc 15, 40). El que también Pablo se inclina a un uso lingüístico orientado a la línea masculina lo muestra Rom 16, 13, en donde saluda a Rufo y «la madre suya y mía». A mi entender, casi con seguridad podemos excluir que «los de Cloe» fuesen hijos o parientes de Cloe.

Es probable que Pablo se refiera a miembros de la casa en sentido amplio. Esto sirve también para los paralelos más próximos del nuevo testamento. En Hech 16, 33 οἱ αὐτοῦ ἅπαντες significa lo mismo que οἶκος (16, 31). Ahí están incluidos, naturalmente, los familiares. Sin embargo, se subraya expresamente que se trata de toda la casa (16, 33.34). Probablemente se aplica el concepto amplio de casa, que abarca también a los servidores y a los esclavos. Dentro de las mismas cartas paulinas los paralelos más próximos los constituyen los grupos de esclavos nombrados sumariamente (Rom 16, 10.11; Flp 4, 22). Se comprende que en cada uno de estos casos Pablo escriba ἐκ con genitivo: no todos los esclavos o libertos de Aristóbulo, de Narciso o del emperador eran cristianos. Pablo saluda expresamente τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ (es decir, en cuanto que son cristianos). Probablemente también οἱ Χλόης son esclavos o subordinados[54]. Su visita a Efeso tiene, al parecer, un carácter distinto a la de Estéfanas: éste viene a casa de Pablo, le trae noticias, y hasta quizás la carta de la comunidad, e incluso posiblemente por esta razón ha hecho el viaje a Efeso. La razón de que Pablo no vuelva a mentar más a los de Cloe, de que no dé las gracias por su visita, pudiera estar en que ellos han recalado en Efeso de una manera puramente ocasional, persiguiendo otras metas muy diferentes. Pero esto no son, naturalmente, más que meras conjeturas. Sin embargo, en el caso de que los de Cloe sean representantes de los estamentos inferiores, se comprendería por qué Pablo precisamente en la respuesta a sus noticias subraya que no hay en Corinto muchos sabios, poderosos y de buena familia (1 Cor 1, 26).

Inverosímil, por el contrario, es una tercera interpretación[55]. Puesto que οἱ Χλόης está en paralelo con los grupos en torno a los

54. Se podría tratar también de libertos. Pero también en ese caso se esperaría más bien el nombre de un *patronus*: «los libertos de una mujer adoptan el *nomen* y el *praenomen* del padre de su patrona» (así J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, en J. Marquardt - Th. Mommsen, *Hdb. d. röm. Altertümer* 7/1, Leipzig ²1886, 22).

55. F. R. Hitchcock, *Who are "the people of Chloe" in 1 Cor. 1, 11?*: JThS 25 (1923) 163-167.

diversos misioneros y al ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, F. R. Hitchcock los identifica como miembros de un círculo mistérico: χλόη de hecho está atestiguado como sobrenombre de Deméter, y en Corinto existía un culto a ella. Pero nos parece absolutamente improbable que Pablo se sirviera de noticias procedentes de semejantes fuentes en contra de una comunidad cristiana. De alguna manera, habría constituido incluso a unos paganos en jueces en asuntos internos de la comunidad, lo cual rechaza él apodícticamente en 1 Cor 6, 4. Además, acusaciones provenientes de semejantes fuentes difícilmente conseguirían algo de los corintios.

Podemos dar ahora una visión de conjunto de nuestros conocimientos sobre los cristianos de Corinto nombrados nominalmente. Prescindiendo de la gente de Cloe, nos han llegado (como máximo) dieciséis nombres. Lo que no es seguro siempre es que los nombrados procedan de Corinto: Lucio (Rom 16, 21) es identificado frecuentemente con Lucas (el nombre de Lucas es una deformación de Lucio). Igualmente, en Sosípatro (Rom 16, 21) se ve a Sópatros de Berea, compañero de viaje nombrado en Hech 20, 4. A Sóstenes, que aparece junto a Pablo en el prescrito de 1 Cor, habría que considerarlo como corintio, en el caso de que se identifique con el Sóstenes jefe de la sinagoga de Hech 18, 17, lo cual no es seguro en absoluto.

Acaico:	1 Cor 16, 17: acompañante de Estéfanas.
Aquila:	Rom 16, 3; Hech 18, 2.18.26; 1 Cor 16, 19: comunidad doméstica, pequeño negocio de artesanía, viajes, ayuda al apóstol.
Crispo:	1 Cor 1, 14; Hech 18, 1: jefe de la sinagoga, preside una «casa», su conversión al cristianismo impresiona a otros.
Cuarto:	Rom 16, 23.
Erasto:	Rom 16, 23: funcionario de finanzas de la ciudad, que probablemente más tarde fue elegido edil e hizo una donación a causa de esa elección, viajes.
Estéfanas:	1 Cor 1, 16; 16, 15: preside una «casa», servicios a la comunidad, viajes.
Febe:	Rom 16, 1s: servicios a Pablo y a la comunidad, viajes.
Fortunato:	1 Cor 16, 17: acompañante de Estéfanas.
Gayo:	Rom 16, 23; 1 Cor 1, 14: su domicilio está a disposición de Pablo y de toda la comunidad, ¿relación con Erasto?
Jasón:	Rom 16, 21.
Lucio:	Rom 16, 21.

Priscila:	cf. Aquila.
Sosípatro:	Rom 16, 21.
Sóstenes:	1 Cor 1, 1; Hech 18, 17: ¿jefe de sinagoga, viajes?
Tercio:	Rom 16, 22: amanuense.
Ticio Justo:	Hech 18, 7: alojamiento de Pablo.
Los de Cloe:	1 Cor 1, 11.

De las diecisiete personas (o un grupo de personas) citadas, según los criterios anteriormente discutidos, nueve pertenecen a los estamentos superiores. En tres casos coinciden tres criterios: casa, servicios y viajes: para Aquila, Priscila y Estéfanas. En cuatro casos, dos criterios: cargo público y viajes: para Erasto y Sóstenes; cargo público y «casa»: para Crispo; servicios y viajes: para Febe. En dos casos, un criterio: servicios: para el caso de Gayo y Ticio Justo, pero, dado su carácter, permiten concluir con bastante seguridad un cierto bienestar en ellos. De entre estas nueve personas, Sóstenes posiblemente no procede de Corinto. Frente a ellos, hay un solo grupo de personas cuya posición social baja es probable: los de Cloe. Esto mismo es probable en el caso de Acaico, Fortunato y Tercio, pero no es en absoluto seguro. Es incierta la situación social de Jasón, Lucio y Sosípatro; ni siquiera estamos seguros si estos dos últimos pertenecían a la comunidad de Corinto. El resultado es terminante: la mayor parte de los corintios designados nominalmente disfruta probablemente de una posición social elevada. Pero no es necesario por esta causa dudar de la afirmación de Pablo de que «no muchos» corintios pertenecían a los estamentos superiores (1 Cor 1, 26). Pues es comprensible que se recuerden nominalmente en las cartas ante todo a las personas influyentes, que mantienen la comunicación con Pablo (es decir, que pueden permitirse viajes) y que tienen influencia en la comunidad. Según esto, podemos concluir: los miembros de la comunidad más activos e importantes pertenecían con gran probabilidad a los οὐ πολλοὶ σοφοί, δυνατοί y εὐγενεῖς. Los estamentos inferiores apenas aparecen en las cartas a los corintios como individuos concretos. Tanto más importante aparece entonces el análisis de las afirmaciones sobre diferentes partes de la comunidad.

c) *Afirmaciones sobre partes de la comunidad*

1. Importantísimos, sin duda, son en este punto los grupos que aparecen en la celebración de la cena del Señor[56]: algunos cris-

56. En general no se discute que las tensiones que aparecen en 1 Cor 11 son

tianos traen consigo, al parecer, su «propia» comida, mientras que otros no tienen nada, son μὴ ἔχοντες (1 Cor 11, 22) y pasan hambre. Cuando Pablo interroga al primer grupo: «¿es que no tenéis casas para comer y beber?» (1 Cor 11, 22), nos surge inmediatamente esta pregunta: ¿quién es el que tenía «casas» en Corinto? Si Pablo hubiera querido decir simplemente que cada uno debía comer en su propia casa, hubiera elegido la formulación ἐν οἴκῳ (11, 34; 14, 35) o bien παρ' ἑαυτῷ (16, 2). Además, hubiera sido un consejo cínico, expresándose de una manera tan equívoca, como si quisiera recomendar a los «hambrientos» que se hartaran en su propia casa. La pregunta de Pablo, sin embargo, se dirige únicamente a aquellos que tienen bastante para comer y beber. No se puede descartar, por tanto, que en el οἰκίας ἔχειν resuene la idea del «poseer una casa». Por supuesto, no es seguro. Lo único seguro es que en la celebración de la cena del Señor aparecen diferencias sociales: una división entre los que tienen y los que no tienen.

2. Tenemos además afirmaciones directas sobre las obras materiales y financieras de los corintios. En la invitación a la colecta[57], Pablo cuenta claramente con diferencias en las posibilidades económicas de los individuos. Cada uno debe poner aparte «el primer día de la semana»[58] lo que buenamente pueda (1 Cor 16, 2). De la polémica sobre el derecho del apóstol al sustento resulta, a mi juicio, que algunos cristianos corintios disponían de abundantes medios económicos. Nos enteramos ahí que los corintios han dado alojamiento, al parecer, a muchos misioneros: a Apolo, a Pedro (o a misioneros que apelaban a él), además, a los adversarios de Pablo que aparecen en 2 Cor, los «superapóstoles» (2 Cor 11, 5). Ahora bien, un tal hospedaje es también concebible en circunstancias humildes, si se tiene en cuenta un desprendimiento por encima de lo normal. Pero el que, además, se permite el lujo de echar en cara a los otros misioneros el no aceptar ayuda material y lanza esta acusación no una, sino repetidas veces (1 Cor 9, 1s; 2 Cor 10-13), ciertamente tiene que disponer de una cierta riqueza. Tampoco es, al parecer, la comunidad en pleno la que lanza semejantes acusaciones. En 1 Cor 9, 3 Pablo se defiende solamente frente a algunos:

tensiones entre cristianos más ricos y más pobres: cf., por ejemplo, B. J. Weiss, *o.c.*, 293; G. Bornkamm, *Eucaristía e iglesia en san Pablo*, en *Estudios sobre el nuevo testamento*, Salamanca 1983, 103-144, especialmente 107.110; E. v. Dobschütz, *o.c.*, 19.

57. También E. v. Dobschütz, *o.c.*, 19 indica la colecta como argumento de que a la comunidad de Corinto pertenecía un número no desdeñable de cristianos acomodados.

58. Nota del traductor: el original alemán dice «el sábado».

τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν. A mi juicio se puede suponer, pero esto no lo voy a desarrollar aquí[59], que los portavoces de los partidos corintios, es decir, los protagonistas entre los partidarios de los otros misioneros, pertenecían a los estamentos elevados.

3. Por 1 Cor 6, 1-11 nos enteramos de procesos de cristianos corintios entre sí. El objeto de estos procesos son βιωτικά, probablemente cuestiones de dinero o asuntos de negocios[60]. Difícilmente pueden efectuar tales procesos los que no tienen hacienda. Se debe tener en cuenta aquí que las gentes de elevada posición social generalmente tienen una gran confianza en que se van a reconocer sus derechos, o en que van a implantar su comprensión del derecho, ante el tribunal, dado que pueden pagar a abogados hábiles[61] y dominar así mejor las más complicadas situaciones jurídicas. Quizás alude Pablo al *status* social de los corintios litigantes[62] cuando pregunta irónicamente: «¿así que no hay entre vosotros ningún sabio que pueda arbitrar entre dos hermanos?» (1 Cor 6, 5). El que se tiene a sí mismo por «sabio» debería ser, al menos, lo suficientemente inteligente como para saber zanjar un litigio.

4. «Sabiduría» y «conocimiento» son entendidos por Pablo y por los corintios ciertamente en una dimensión teológica: como un saber revelado salvador. Esto, sin embargo, no excluye que los «sabios» sean personas instruidas también en un sentido totalmente vulgar. Se observa frecuentemente en la historia de las religiones que precisamente los estamentos más formados son los más propensos a la concepción de un saber salvador[63]. En Corinto pudo

59. Cf. en el cap. 5 de este libro p. 182-186.

60. Cf. F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* I, Berlin 1925, col. 270; además: Epicteto, *dis.* I 26, 1-7.

61. Al principio los abogados no tenían honorarios convenidos. Pero Claudio determinó que los abogados podían exigir también sus honorarios (Tácito, *ann.* XI 7, 8). Cf. U. E. Paoli, *Das Leben im alten Rom*, Bern/München ²1961, 219-235.

62. A. Stein, *Wo trugen die korinthischen Christen ihre Rechtshändel aus?*: ZNW 59 (1968) 86-90 piensa que los procesos habrían tenido lugar ante jueces judíos. El interpreta jurídicamente el verbo καθίζειν. En el proceso judicial romano el juez no es «constituido». Pero Pablo parte de que la comunidad no está sometida básicamente a ningún juez. Entonces la palabra «instalar» se puede también entender en un sentido amplio: cuando los cristianos van a buscar un juez, sólo entonces es cuando lo constituyen como juez (para ellos). Para las partes litigantes era importante al presentarse ante el juez el aparecer con el mayor número posible de amigos influyentes ante el tribunal (U. E. Paoli, *o.c.*, 231). J. Bohatec, *Inhalt und Reihenfolge*: ThZ 4 (1948) 252-271 piensa que los cristianos más ricos habrían llevado a tribunales a los «más débiles» socialmente. Pero sobre eso no se nos dice nada. Tiene sin embargo razón la observación de E. v. Dobschütz, *o.c.*, 19: «desde luego que procesos sobre asuntos de capital no fueron efectuados por esclavos y marineros pobres».

63. Cf. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ³1947 (trad. cast.: *Economía y sociedad*, México), 286s.

existir algo así como un entusiasmo intelectual por la sabiduría salvadora oriental, ese entusiasmo que se puede observar frecuentemente entre los hombres real o hipotéticamente formados. Tal vez por esta razón Pablo subraya que esa sabiduría es escándalo y locura para todos los pueblos, de oriente y de occidente, tanto judíos como griegos (1 Cor 1, 22). Ahora bien, de hecho hay indicios concretos de que los corintios no estaban por debajo del nivel medio de formación. Lo demuestran los eslogans filosóficos populares que resuenan en 1 Cor: «el sabio es rey», «todo pertenece al sabio», «el conocimiento libera»[64]. Lo demuestra también la apología de Pablo en 2 Cor 10-13, que está llena de *topoi* filosófico-populares y cuyo conocimiento se presupone entre los destinatarios[65]. Si con semejantes eslogans «filosóficos», tales como «todos nosotros tenemos conocimiento» (1 Cor 8, 1), se deja de lado limpiamente todo tipo de escrúpulos ante la participación en las fiestas paganas, esto nos indica el *Sitz im Leben* concreto de semejantes eslogans: el tesorero municipal (y más aún el edil) Erasto habría tenido que dimitir inmediatamente de su cargo, si por principio hubiese rechazado invitaciones a fiestas, en las cuales eran inevitables los ritos paganos y la carne sacrificial consagrada[66]. En los estamentos superiores es en donde habría que buscar la postura «liberal» ante el problema de la carne sacrificada a los ídolos, y la postura más estricta, en las clases inferiores —pero éste es un tema que no podemos discutir aquí—[67]. En nuestro contexto nos es suficiente el reconocimiento de que los «sabios» están frente al resto de la comunidad en Corinto y que es más bien entre los estamentos superiores en donde hay que buscar a los «sabios» y «gnósticos».

5. La exhortación a los esclavos (1 Cor 7, 21s) muestra que a la comunidad pertenecían también esclavos (cf. 1 Cor 12, 13), dependiendo de un dueño cristiano o también pagano. Pues la

64. Así H. Conzelmann, *o.c.*, 30, nota 114. J. C. Hurd, *The origin of 1 Corinthians*, London 1965, 68 nos presenta una visión de conjunto de los pasajes de 1 Cor en los que se suponen citas de la carta de la comunidad.

65. Sobre estos *topoi*, cf. H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*, Tübingen 1972.

66. En los «currículos de cargos públicos» de Corinto citados en la nota 36 aparecen también típicos cargos religiosos paganos: cf. Kent, n. 152.154.156.158. El que iniciaba en Corinto una carrera comunal difícilmente se podía distanciar públicamente de los ritos y fiestas paganas. F. J. M. De Waele, *Die Korinthischen Ausgrabungen 1928-29*: Gn. 6 (1930) 54 supone, un tanto llevado de la fantasía, que Erasto «tuvo que ejercer su cargo y su generosidad en tiempo de Nerón, quizás para prevenir enemistades a causa de sus convicciones religiosas».

67. Cf. el cap. 7 de este libro.

exhortación anterior sobre el matrimonio mixto (1 Cor 7, 8s) presupone que algunos cristianos viven en casas paganas y que la comunidad cristiana no es una unión de varias comunidades domésticas cerradas.

El análisis de las afirmaciones sobre diversas partes de la comunidad confirma la idea de una estratificación social intracomunitaria. Como en el caso de los cristianos corintios nombrados nominalmente, también aquí aparecen con más claridad los miembros de las clases superiores: en 1 Cor los «sabios» se perfilan mejor que los débiles, a quienes falta inteligencia y conocimiento. Los ricos, que disponen de un ἴδιον δεῖπνον, son apostrofados de una manera más enérgica que los μὴ ἔχοντες. Y mientras que podemos reconocer todavía la crítica al estilo de vida de Pablo, permanecen mudos aquellos que estaban de acuerdo con su renuncia al derecho a ser mantenido. También aquí se hacen notar como más activos los grupos en los que podemos adivinar a los miembros de los estamentos superiores. Y se destacan claramente frente a otros grupos que permanecen en el trasfondo y que, según 1 Cor 1, 26, son mayoría. Esta estratificación social comprobable en la comunidad de Corinto tiene unos fundamentos estructurales, que se basan tanto en la estructura social de la ciudad de Corinto como en la misión de Pablo.

2. *Interpretación sociológica de los resultados*

a) *La estructura social de la ciudad de Corinto*

César volvió a fundar en el año 44 a.C. como colonia romana la ciudad de Corinto destruida el año 146[68]. En ella asentó sobre todo a libertos, pero no exclusivamente: ἐποίκους πέμψαντος τοῦ ἀπελευθερικοῦ γένους πλείστους (Estrabón VIII 6, 23). Entre ellos había también probablemente veteranos. En todo caso, eran ciudadanos romanos: una colonia tenía por definición el derecho ciudadano romano. El elemento romano, por tanto, estaba fuertemente representado, aun cuando entre los libertos pudiera haber, por ejemplo,

68. F. J. de Waele, *Corinthe et saint Paul*, Paris 1961 nos presenta una breve visión de conjunto de la historia de Corinto basada en las excavaciones. Sobre la Corinto romana, cf. *Ibid.*, 85-103. Sobre la situación política y económica de la Corinto romana, cf. más ampliamente Kent, 17-31. La situación económica de Corinto está esbozada brevemente también por U. Kahrstedt, *Das wirtschaftliche Gesicht Griechenlands in der Kaiserzeit. Kleinstadt, Villa und Domäne* (Dissertationes Bernenses 1/7), Bern 1954, 116s.

también esclavos griegos. No es ciertamente una casualidad que entre los diecisiete nombres de cristianos corintios llegados hasta nosotros ocho sean latinos: Aquila, Fortunato, Gayo, Lucio, Priscila, Cuarto, Ticio Justo, Tercio; lo cual, naturalmente, no nos dice mucho sobre su origen étnico: Aquila y Priscila sabemos que eran judíos. Estos formaban un tercer grupo de población, junto a los romanos y a los griegos (cf. West, n. 111; Filón, *leg. Gai.* 281s; Hech 18, 1s). Según Apuleyo (*met.* 11), existía en Corinto en el siglo II d.C. un culto a Isis. Tal vez el alejandrino Apolo encontró compatriotas egipcios en Corinto ya en el siglo I. En cuanto a la fundación de la comunidad, es sobre todo importante el que la ciudad no tenía ninguna continuidad en su tradición. Lo que existía en Corinto no tenía más de cien años: estructuras, edificios, familias, cultos. Durante este tiempo muchas familias habían experimentado una fuerte ascensión social: posiblemente los abuelos y bisabuelos habían sido todavía esclavos. Una ciudad así se abre más fácilmente a nuevas aspiraciones[69]. Y resulta comprensible que aquí algunos círculos relativamente «establecidos» se pudieran también ganar para nuevas ideas. Pues los «recientes» corintios vivían en el centro de un país cuya cultura era ya entonces un verdadero «mito». Pero ellos no vivían en esa cultura. Aunque bajo muchos aspectos pudieran engarzar con las tradiciones griegas, sin embargo la lengua latina de las inscripciones y la construcción de un anfiteatro demuestran hasta qué punto, al menos en parte, su estilo de vida no era griego. Semejante situación resulta insegura concretamente para aquellos estamentos sociales en los cuales la cultura (real o ficticia) es parte integrante del *status* social. Tal vez precisamente por esta razón algunos de sus miembros se abrían a la nueva sabiduría oriental, en la que veían colmadas todas las exigencias de sabiduría y conocimiento[70]. No es, de seguro, ninguna casualidad el que Pablo, según Hech 17, no tuviera éxito en una ciudad como Atenas, tan consciente de sus tradiciones, y que en Corinto, sin embargo, ganara para la nueva fe cristiana a «mucha gente»: en una

69. Así O. Broneer, *Corinth*: BA 14 (1951) 78: «... podría esperarse que la ciudad nueva fuera más receptiva de las creencias religiosas nuevas que un lugar como Atenas, con una historia cultural ininterrumpida de varios miles [!] de años. Quizás incluso más importante era el hecho de que muchos visitantes venían a la gran ciudad cosmopolita del istmo y algunos de sus más fieles seguidores en su futura labor misionera eran, como el mismo apóstol, extranjeros en la ciudad».

70. Da la impresión de que los opositores de Pablo tuvieron éxito debido a una propaganda adecuada: cf. D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike* (WMANT 11), Neukirchen 1964, 51s.

ciudad recién fundada, tan heterogénea culturalmente, surge más fácilmente el ansia de una nueva identidad social y cultural que en Atenas, centro cultural perfectamente establecido.

Los ciudadanos de Corinto no habían experimentado solamente una ascensión social. La ciudad había experimentado también en el campo económico un incremento espectacular[71]. Lo demuestran las excavaciones. Las casas más antiguas están construidas todavía de una manera muy sencilla, mientras que los edificios más tardíos están trazados de forma majestuosa. Los ciudadanos corintios mostraron precisamente en el siglo I una gran actividad constructora, crearon edificios e instalaciones. De los veintisiete casos atestiguados por las inscripciones, diecisiete pertenecen a la época desde Augusto a Nerón[72]. Puesto que los donantes de fuera de Corinto no están testificados en la mayor parte de los casos, podemos suponer que los mismos ciudadanos nativos se preocupaban del embellecimiento de su ciudad. También el cristiano Erasto se distinguió probablemente en este campo.

Una señal inequívoca del crecimiento económico es la recuperación de los juegos ístmicos por la ciudad de Corinto entre los años 7 a.C. y el 3 d.C. Tras la destrucción de la antigua Corinto estos juegos se habían venido celebrando en Sición. Parece que los agonothetas elegidos como organizadores y responsables de los juegos (de quienes además se esperaba apoyo financiero para los mismos) fueron todos corintios. Estos juegos atraían a muchos hombres: Dión Crisóstomo (*or.* 37, 8) nombra al θεωρόν (espectador, visitante de las fiestas) en segundo lugar, después del comerciante, y nos da a entender así la unión estrecha existente entre los juegos y la actividad comercial.

La riqueza de Corinto se basaba, sin lugar a dudas, en el comercio: Estrabón (VIII 6, 20) escribe: ὁ δὲ Κόρινθος ἀφνειὸς μὲν λέγεται διὰ τὸ ἐμπόριον. Corinto era considerada como una «ciudad grande y rica» (Estrabón VIII 6, 23). Este testimonio de la época del cambio de eras se complementa en lo referente al siglo II d.C. con un discurso de Elio Arístides, quien ensalza a Corinto como centro comercial de Grecia (Elio Arístides, *or.* 46, 22s). Con razón nombra Dión Crisóstomo (*or.* 37, 8) al «comerciante» en el primer lugar

71. Las quejas contemporáneas sobre el ocaso de las ciudades griegas no aciertan de seguro en el caso de Corinto. Se trata aquí ciertamente de un *topos* que surgió de la comparación del estado de la Grecia de aquel entonces con el recuerdo de su glorioso pasado. Así J. A. D. Larsen, *Roman Greece*, en T. Frank (ed.), *An economic survey of ancient Rome* IV, Baltimore 1938, 465.

72. Cf. la lista en Kent, 21.

entre los visitantes de Corinto. Por tanto, encaja perfectamente dentro de la imagen general de Corinto el que, entre otras cosas, atribuyamos a las relaciones económicas los frecuentes viajes de los miembros de la comunidad de Corinto.[73]

Un segundo factor de la riqueza de Corinto fueron los negocios financieros, que no se pueden separar del comercio. Plutarco (*mor.* 831 A) nombra tres centros bancarios de Grecia: Patras, Corinto y Atenas.[74]

Como tercer factor hay que tener en cuenta la producción artesanal. Estrabón destaca expresamente las τέχνας τὰς δεμιουργικάς corintias (VIII 6, 23). Es verdad que había ido a menos la elaboración del metal (Estrabón VIII 6, 23), pero el bronce corintio, especialidad en la aleación del bronce, era codiciado tanto antes como entonces: como ejemplo de la avidez de los romanos dominadores del mundo, Petronio nombra (*sat.* 119), entre otros, al soldado, que ensalza el bronce corintio; tenía que ser, por tanto, famoso aún en aquel tiempo. La desaparecida Corinto griega había sido famosa, sobre todo, por su alfarería. Pero también la nueva Corinto experimentó un crecimiento de la actividad artesanal: hacia el final del siglo I d.C. se vuelven a exportar sus lámparas cada vez en mayor cantidad.[75]

Por último, como cuarto factor del esplendor de Corinto, hay que nombrar a la administración estatal. Desde el año 27 a.C. Corinto era la sede del gobernador de Acaya. Por esta razón también venían muchas gentes a Corinto. Dión Crisóstomo (*or.* 37, 8) nombra en tercer lugar al πρεσβυτής; y puesto que lo diferencia claramente del διερχόμενος, debemos suponer que la administración provincial era una y otra vez la meta de tales «enviados». Escribientes, como el cristiano Tercio (Rom 16, 23), eran requeridos, de seguro, por la administración estatal.

Es concebible que en una ciudad tan ambiciosa como Corinto los estamentos sociales se diferenciaran entre sí más claramente que en otras partes en donde desde siempre hay determinadas familias

73. La situación comercial geográfica de Corinto se puede iluminar por las monedas halladas (cf. K. N. Edwards, *Coins 1896-1929. Corinth, results of excavations* 6, Cambridge 1933 y U. Kahrstedt, *o.c.*, 116): de las 892 monedas el 39 por ciento no es de procedencia local: 630 proceden del oeste, 77 de la Argólida, 66 del Peloponeso, 51 del centro y del norte de Grecia, 28 del oriente. La especial conexión económica y política de Corinto con occidente hace que esta ciudad aparezca como el lugar más apropiado para acometer desde ella la misión de occidente y para conectar con la comunidad romana (Rom 15, 24).

74. Cf. J. A. D. Larsen, *o.c.*, 259-498.472.

75. Cf. U. Kahrstedt, *o.c.*, 116.

acomodadas y círculos pobres. El orador Alcifrón (*epist.* 3, 24) atestigua en el siglo II d.C. un duro contraste de clases: οὐκ ἔτι εἰσῆλθον εἰς τὴν Κόρινθον. ἔγνων γὰρ ἐν βραχεῖ τὴν βδελυρίαν τῶν ἐκεῖσε πλουσίων καὶ τὴν πενήτων ἀθλιότητα. («nada más entrar en Corinto, me di cuenta inmediatamente de la desvergüenza de los ricos de allí y de la desgracia de sus pobres»). Una colectividad que contenía en su interior diversos grupos y estamentos, tal como la comunidad cristiana de Corinto, estaba abocada, con gran probabilidad, por la simple razón de su estratificación interna, a especiales problemas de integración social.

b) *Condicionamientos sociales de la misión paulina*

Si Pablo sabe exactamente que la mayor parte de los cristianos corintios procede de los estamentos sociales inferiores, resulta tanto más chocante que los cristianos bautizados por él mismo pertenezcan a las capas altas: Crispo, Gayo y Estéfanas. Debieron ser especialmente importantes para la misión paulina. O al revés: en ellos ésta cayó sobre suelo fértil. Y una motivación sociológica de ello está basada en la misión de Pablo. Según los Hechos de los apóstoles, que en este punto debe de ser fiable, Pablo se dirigió primeramente a los judíos y después a los paganos[76], o más exactamente: a los paganos «temerosos de Dios», que simpatizaban con la fe y el *ethos* del judaísmo, pero sin haberse incorporado plenamente al judaísmo ni haberse circuncidado: los σεβόμενοι o bien φοβούμενοι τὸν θεόν. Los Hechos de los apóstoles cuentan sobre la misión de Corinto que Pablo, después de haber sido rechazado en la sinagoga de la ciudad, declara: «desde ahora iré a los paganos». Y añade el texto: «y se marchó de allí y se fue a casa de un hombre de nombre Ticio Justo, temeroso de Dios, σεβομένου τὸν θεόν» (Hech 18, 7). Probablemente se trataba de un hombre acomodado. Pues se ha pensado, con sólidos fundamentos, que precisamente en el círculo de los «temerosos de Dios» había personas bien acomodadas. Motivos para no ingresar de lleno en la comunidad judía, no obstante su asentimiento interno a su fe, los tenían precisamente aquellos cuya actividad y *status* social llevaban implícitas relaciones sociales con el mundo pagano, relaciones que, como judíos, hubieran podido conservar difícilmente[77]. Piénsese en la limitación drástica del

76. R. Liechtenhan, *Paulus als Judenmissionar*: Jud. 2 (1946) 56-70.

77. Así, sobre todo, H. Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn 1969, 12-15.22-28. Más argumentos para la apertura de los «temerosos de Dios» al cristianismo aparecen en F. V. Filson, 112.

«mercado del matrimonio» o en los tabúes de alimentos. Inversamente, para los de un *status* social bajo podía ser una auténtica ventaja el convertirse plenamente al judaísmo, es decir, hacerse prosélitos. Esta hipótesis puede apoyarse en las inscripciones de la diáspora judía encontradas en Italia, aun cuando la contingencia de la tradición dificulte su valoración[78]. En total hay 731 inscripciones. Ocho se refieren a prosélitos, y siete (tal vez ocho) a «temerosos de Dios». Entre los prosélitos encontramos dos esclavos y un hijo adoptivo; entre los temerosos de Dios, ningún esclavo, y sí un caballero romano, estado social que se sabe está en conexión con el nivel de la fortuna[79]. K. G. Kuhn y H. Stegemann han llegado a la siguiente conclusión: «entre los "temerosos de Dios" en la diáspora judeo-helenística el porcentaje de los socialmente acomodados era sensiblemente mayor que entre los prosélitos, que en su inmensa mayoría procedían de los estamentos populares más bajos (por ejemplo, de los esclavos)»[80]. El lector del nuevo testamento puede confirmar esto. Los «temerosos de Dios» aparecen una y otra vez como protectores de las comunidades judías y cristianas. Piénsese en la traficante de púrpura de Filipos (Hech 16, 14s), en el centurión de Cafarnaún (el texto lucano reproduce aquí al menos un rasgo típico: cf. Lc 7, 5: el piadoso centurión hasta ha construido una sinagoga) y en el centurión de Cesarea (Hech 10, 1s). Precisamente ellos se manifiestan abiertos al cristianismo.

Los fundamentos de esto son evidentes: los «temerosos de Dios» habían mostrado ya una independencia frente a sus tradiciones y religiones patrias[81]. Se encontraban en medio de ámbitos culturales diversos y por eso eran particularmente sensibles ante la fe cristiana, que traspasaba las fronteras étnicas y culturales y que podía proporcionarles una identidad independiente de las tradiciones recibidas. Eso no se lo podía dar el judaísmo: ahí no tenían plena igualdad de derechos[82]. El cristianismo, en su forma paulina sobre todo, les ofrecía la posibilidad de profesar una religión monoteísta y un *ethos* sublime y de alcanzar, al mismo tiempo, una plena

78. Lo siguiente, según K. G. Kuhn - H. Stegemann, *Proselyten*, en PRE. Suppl. 9, col. 1248-1283.

79. Sólo podía ser caballero el que poseía 400.000 sestercios. Se ajusta bien al conjunto el hecho de que aparezcan entre los prosélitos atestiguados en las inscripciones más mujeres, a saber cinco, que entre los «temerosos de Dios» (cuatro).

80. *O.c.*, 1266s.

81. Esto lo subraya F. V. Filson, *o.c.*, 112.

82. Cf. R. Liechtenhan, *o.c.*, 64; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, München 1969, 26.

igualdad de derechos, sin circuncisión, sin preceptos rituales, sin limitaciones que pudieran influir negativamente en su estado social.

También así se comprende mejor el conflicto entre el judaísmo y el cristianismo: la misión cristiana se ganaba precisamente a los protectores paganos del judaísmo. Según el relato de Hech, Pablo es acusado por los judíos de Corinto ante el gobernador Galión[83]. El punto de la acusación es este: Pablo persuade a la gente para que «den culto a Dios» contra la ley: σέβεσθαι τὸν θεόν formula el texto (Hech 18, 13), es decir, se trata de una formulación idéntica en el lenguaje y en el contenido al término técnico griego σεβόμενοι τὸν θεόν, sólo que con una forma verbal diferente. Podemos entender esto de la siguiente forma: Pablo enseña un camino para llegar a ser σεβόμενος τὸν θεόν con desprecio de las determinaciones y reservas legales, sin obligaciones ante la ley. Para los judíos cultos esto significa: Pablo vende un judaísmo a precio de rebaja. Y debió ser además amargo para las comunidades judías de la diáspora[84] que tuviera éxito entre los «temerosos de Dios», no sólo por causa de los donativos, que ahora favorecían a la comunidad cristiana, sino sobre todo a causa de la necesidad que la minoría judía tenía de apoyo y de reconocimiento en un mundo extraño pagano que estaba lleno de prejuicios antijudíos.

Las razones estructurales de la participación de las capas altas de la sociedad en la misión paulina no hay que buscarlas solamente del lado de los destinatarios de la misión paulina, sino también del lado del misionero. El mismo Pablo provenía de las capas altas de la sociedad[85]. Es verdad que por razón de su profesión era un simple artesano, probablemente un confeccionador de lona de tiendas de Tarso, sin embargo era ciudadano de esta ciudad y también ciudadano romano (Hech 21, 39; 22, 18)[86]. Y esto es tanto más digno de tenerse en cuenta, cuanto que entonces los artesanos textiles de Tarso normalmente no eran ni una cosa ni otra, como se ve por un discurso de Dión Crisóstomo (*or.* 34, 21-23):[87]

83. El βῆμα (lat. *rostra*) del gobernador fue descubierto en el ágora de Corinto (cf. F. J. de Waele, *Corinthe*, 95). Entretanto se ha encontrado también una inscripción (Kent, n. 322) que confirma la interpretación del hallazgo arqueológico en referencia al βῆμα (cf. Hech 18, 16).

84. Cf. H. Gülzow, *o.c.*, 24.

85. Cf. E. A. Judge, *o.c.*, 56s.

86. Th. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*: ZNW 2 (1901) 81-96; G. Kehnscherper, *Der Apostel Paulus als römischer Bürger*, en *Studia Evangelica* II (TU 87), Berlin 1964, 411-440. Para una crítica justificada a Kehnscherper, cf. O. Kuss, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Kirche. Auslegung und Verkündigung* III, Regensburg 1971 (trad. cast.: *San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la iglesia primitiva*, Barcelona 1975), 40, nota 2.

87. Cf. sobre esto W. Bienert, *o.c.*, 302s.

«Prescindiendo del senado y de los habitantes con derecho de ciudadanía, jóvenes y ancianos, existe una no pequeña cantidad de gentes que queda de alguna manera al margen del estado. A éstos se les llama ordinariamente tejedores (λινουργούς). Ya se los importuna y se los considera como una multitud inmoderada y se les echa la culpa de disturbios y desórdenes; ya se les trata como parte componente del estado y se les considera con honor. Si consideráis a éstos como peligrosos y como provocadores de alborotos y de trastornos, sería absolutamente necesario echarlos de aquí y no permitirles participar en las reuniones públicas del pueblo. Pero si de alguna manera los consideráis como ciudadanos de derecho, no solamente por el hecho de poseer (aquí) su vivienda, sino también porque la mayor parte de ellos han nacido aquí y no tienen ningún otro estado, entonces no deberíais tampoco despreciarlos ni apartaros de ellos. Actualmente no tienen ningún interés en la buena marcha de la comunidad, ya que son despreciados y son considerados como extranjeros... ¿Qué nos aconsejas que hagamos? Considerarlos a todos como ciudadanos y tratarlos con igual honor que a éstos, no insultarlos ni hacerles mal, sino considerarlos como una parte de vosotros mismos, pues lo son en realidad».

La familia de Pablo, pues, había alcanzado lo que les era discutido a la mayor parte de los artesanos textiles de Tarso: el pleno derecho de ciudadanía de esta ciudad. Pero es que además esta familia poseía el derecho de ciudadanía romana, y tenía así, sin lugar a dudas, una posición privilegiada. Por tanto, se comprende que Pablo pudiera dirigirse a unos hombres que disfrutaban de una posición social semejante a la suya. El hecho de ser ciudadano romano tal vez pudo proporcionarle una y otra vez un cierto margen de consideración en la colonia romana de Corinto: jurídicamente estaba equiparado a los ciudadanos de Corinto.

Por último, hay que tener en cuenta las exigencias prácticas de la misión. Es verdad que Pablo gozaba de una cierta independencia debido a su trabajo de artesano. Pero en cuanto a su actividad misionera dependía de la vivienda y de salones para las reuniones de la comunidad[88]. Y solamente los medianamente acomodados podían disponer de salones de reunión un tanto grandes.

Hemos enumerado algunos motivos estructurales por los cuales Pablo en Corinto (como en cualquier otra parte) pudo ganar para el cristianismo a miembros de los estamentos sociales altos. Esto no altera para nada el hecho de que en la comunidad de Corinto la

88. Esto lo subraya sobre todo F. V. Filson, *o.c.*, 111. A mi juicio, saca de ahí una conclusión adecuada: «la iglesia apostólica era una sección representativa de la sociedad mucho más de lo que a veces hemos pensado».

mayor parte de los cristianos procediera de las capas inferiores. Algunos venían probablemente en el «séquito» de alguien más elevado socialmente: como familiares, servidores o esclavos. Sin embargo, la estructuración social interna de la comunidad corintia no se puede remitir únicamente a eso[89]. La exhortación sobre los «matrimonios mixtos» (1 Cor 7, 8s) presupone que las fronteras entre el cristianismo y el paganismo o judaísmo cruzan por el centro de casas y de familias, de suerte que podían separar a esposos, padres e hijos. Tampoco la exhortación a los esclavos (1 Cor 7, 21s) no da a entender que ésta se dirija sólo a esclavos de señores cristianos: a diferencia de las cartas deuteropaulinas (cf. Col 3, 18s; Ef 5, 25s) o de la carta a Filemón, por ejemplo, los señores no reciben ningún tipo de exhortación para el trato con los esclavos. Por último, 1 Cor 11, 20-34 contradice la tesis de que la estratificación interna de la comunidad haya que remitirla predominantemente a diferencias de *status* social dentro de las casas cristianas: en este pasaje se da por supuesto con tada claridad que las diferentes casas tienen un *status* social distinto. Los ricos deben tomar su «propia comida» en casa (11, 22.34). Difícilmente se puede suponer que los μὴ ἔχοντες (11, 22) pertenezcan a sus casas; de lo contrario, lo único que se conseguiría sería que se repitiera en el interior de las casas el problema de la relación entre los que tienen y los que no tienen.

Como resultado, debemos afirmar: el cristianismo helenístico primitivo no fue ni un movimiento proletario de las clases bajas ni un asunto propio de las clases altas. Lo característico de su estructura social es, más bien, el haber abarcado los diversos estamentos, con su variedad de intereses, de costumbres y de modos de ser. E. A. Judge subraya con razón: «esta mezcla de intereses tan diversos destacó a los cristianos de la masa de las restantes asociaciones privadas, que en general estaban configuradas de la manera más homogénea posible en lo social y en lo económico. Una tal situación ocasionó, naturalmente, constantes diferencias entre los cristianos...»[90]. Estas diferencias (muy significativas, a mi juicio, concretamente en Corinto) no son objeto de nuestra investigación aquí. Para concluir, sin embargo, situaremos brevemente el resultado del análisis sociológico de las noticias sobre la comunidad corintia dentro del marco histórico del desarrollo del cristianismo y de la sociedad antigua, aun cuando con ello sólo podamos esbozar algunas hipótesis de trabajo para la investigación ulterior.

89. A eso se inclina E. A. Judge, *o.c.*, 59.
90. *Ibid.*

Las comunidades helenísticas representan un estadio avanzado dentro de la evolución del cristianismo primitvo. Las comunidades más antiguas hay que buscarlas en el ámbito palestino. El paso del cristianismo desde el mundo palestino, con una estructura rural, a la cultura urbano-helenística del área mediterránea trajo consigo probablemente el que penetrara también en los estamentos superiores. La autodesignación de la comunidad primitiva como πτωχοί (Gál 2, 10; Rom 15, 26) no expresaría solamente una autocomprensión «exclusivamente religiosa», sino que habría que entenderla en su sentido más fuerte: Pablo, al menos, reúne una colecta para los «pobres» de Jerusalén con la conciencia de prestarles una ayuda real (cf. Rom 15, 27; 2 Cor 9, 12). Los pescadores y agricultores galileos, por ejemplo, trasladados a Jerusalén tuvieron que ser realmente pobres; pues, juntamente con su patria galilea, habían abandonado también todas sus posibilidades de ganarse la vida. Y me parece del todo verosímil que hubiera conflictos en la comunidad primitiva entre los judíos procedentes de la diáspora (mejor situados seguramente) y los «autóctonos», conflictos que se agudizarían por cuestiones materiales (Hech 6, 1-6). Por consiguiente, la historia del cristianismo primitivo, ya en su primera generación, estuvo determinada por un profundo cambio social, en el que cambiaron importantes factores socioculturales, socioecológicos y socioeconómicos, a saber, por un proceso de helenización, de urbanización y por una implantación también en los estamentos elevados. Si se tiene esto en cuenta, entonces difícilmente nos puede parecer casualidad el que las comunidades helenísticas sólo con vacilaciones aceptaran las tradiciones palestinas, procedentes de un mundo social completamente diferente.

Pablo conoce, como es sabido, sólo unas pocas palabras del Señor. Y, aunque hubiera conocido más, en las comunidades fundadas por él no habría tenido ningún espacio vital el radicalismo ético de la tradición de Jesús, con su *ethos* de renuncia a la familia, a las posesiones y a la patria. En estas comunidades surgió, más bien, un *ethos* bien distinto al de la tradición sinóptica: el del «patriarcalismo de amor»[91] cristiano primitivo, tal y como nos aparece, sobre todo, en las cartas deuteropaulinas y en las pastorales, pero

91. El concepto de «patriarcalismo de amor» procede en cuanto al contenido de E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Ges. Schriften* I, Tübingen 1923, 67-83. Se trata del patriarcalismo cristiano, que recibe su coloración particular por el calor de la idea de amor (p. 67). Su idea fundamental es la de «la aceptación voluntaria de las desigualdades fácticas para hacerlas fecundas para los valores éticos de las relaciones interpersonales» (p. 68).

que ya está presente en Pablo (cf., por ejemplo, 1 Cor 7, 21s; 11, 3-16). Este «patriarcalismo de amor» acepta las diferencias sociales como algo dado, pero sin embargo las suaviza por medio de la obligación de la consideración y del amor, una obligación impuesta precisamente a los socialmente fuertes, mientras que a los socialmente débiles se exige subordinación, fidelidad y respeto. Sean cuales fueren las fuentes de la historia del espíritu que alimentan este *ethos*, lo cierto es que con él una gran parte del cristianismo helenístico primitivo llevó a cabo la empresa de configurar las relaciones sociales de una comunidad que, por una parte, exigía de sus miembros una medida elevada de solidaridad y de fraternidad, pero que, por la otra, abarcaba estamentos sociales muy diferentes.

Este patriarcalismo de amor del cristianismo primitivo marcó al cristianismo de una manera estable con su moderado conservadurismo social. En el siglo II d.C. se impuso al montanismo y a la gnosis. Creó las normas básicas de la iglesia, configuró instituciones perdurables, solucionó problemas de organización y preparó al cristianismo para acoger a grandes masas. Su eficiencia histórica se basa, no en último lugar, en el hecho de que pudo integrar a miembros de diversos estamentos sociales. Los miembros de las capas sociales elevadas podían encontrar aquí, a través de los cargos de dirección, un campo fecundo de actividad, de suerte que al cristianismo primitivo en verdad nunca le faltaron señeras figuras directivas, comenzando por Pablo. Pero también las capas inferiores encontraron aquí una patria: a saber, una equiparación fundamental ante Dios, solidaridad y ayuda en los problemas concretos de la vida, y no en último lugar, por mediación de aquellos cristianos que disfrutaban de una posición elevada social. La fraternidad cristiana se habría podido practicar probablemente de una manera más radical dentro de grupos socialmente homogéneos. Pero, por otra parte, esto resulta mucho más fácil que realizar una cierta fraternidad dentro de comunidades fuertemente estratificadas en lo social. El patriarcalismo de amor cristiano primitivo ofreció aquí una solución realista.

Este patriarcalismo de amor ganó también una importancia a nivel general de sociedad dentro de la sociedad de la antigüedad tardía. Ofreció un modelo nuevo para la realización y configuración de las relaciones sociales frente a la antigüedad greco-romana[92].

92. Un libro muy interesante sobre ese cambio es el de H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht 1939 (= Groningen 1967), cuya importancia supera el tema indicado en el título. Cf. sobre todo la interpretación sociológica de ese cambio en p. 438-484.

Esta intentaba resolver los problemas sociales de integración por medio de la visión grandiosa de unos ciudadanos equiparados en sus derechos: en conflictos político-sociales se luchó por esa igualdad de derechos. Se intentó de continuo reducir a un nivel soportable las tensiones sociales, extendiendo esa igualdad de derechos a un número cada vez mayor de personas. Hemos visto un ejemplo anteriormente: la recomendación de Dión Crisóstomo a los ciudadanos de Tarso (*or.* 34, 21s) en el sentido de otorgar el derecho de ciudadanía a todos los artesanos textiles, a fin de evitar conflictos sociales. Otro ejemplo es la progresiva extensión del derecho de ciudadanía romana hasta el edicto de Caracalla del año 217 d.C., que otorgó el derecho de ciudadanía romana a toda la población del imperio[93]. Pero esta igualdad de derechos de los ciudadanos tenía siempre una limitación: quedaban excluidos no solamente los esclavos, sino también los metecos y los extranjeros. Y junto a la tendencia a extender el derecho de ciudadanía romana a toda la población del imperio, encontramos en esta misma época la tendencia a establecer nuevas diferencias jurídicas: así por ejemplo, la introducción de diversos grados en el derecho penal de Adriano. Pero sobre todo el desarrollo político-social condujo, especialmente por la gran crisis del siglo III d.C.[94], al empobrecimiento de las masas y a un «feudalismo» incipiente de las capas superiores, y de esta forma a ese modelo social de integración, basado en la igualdad jurídica de los ciudadanos, se le privó de su base social: un amplio estrato de la población ciudadana urbana consciente tanto de sus derechos como de sus obligaciones. Probablemente su debilitamiento no fue la última causa del paso de la monarquía ilustrada del siglo II d.C. al dominio absolutista del siglo IV d.C., a aquel círculo fatal desde la creciente presión militar en las fronteras del imperio al crecimiento de la presión social en el interior y así, a la consiguiente dificultad cada vez mayor para poder oponerse con energía a esa presión proveniente del exterior.

En tal situación social, de un cambio tan profundo, la sociedad de la antigüedad tardía pudo asumir un nuevo modelo de integración social[95] que se había ido desarrollando en el interior de pe-

93. Sobre el problema, cf. F. Vittinghoff, *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus*, 1951.

94. Sobre esta crisis, cf. M. Rostovtzeff, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich* II, Leipzig 1931, 143s; F. Millar, *Das römische Reich und seine Nachbarn. Die Mittelmeerwelt im Altertum* IV, en *Fischer Weltgeschichte* 8, Frankfurt 1966, 214-249.

95. También H. Bolkestein, *o.c.*, 483s sitúa en el contexto histórico de la crisis social y política del siglo III la transformación en *caritas* de la φιλανθρωπία basada

queñas comunidades religiosas del imperio romano: el patriarcalismo cristiano de amor. En él se había extendido a todos, por cierto, la igualdad básica de derechos, a las mujeres, a los extranjeros y a los esclavos: en Cristo «ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 28), pero al mismo tiempo se había interiorizado: eso es válido «en Cristo». En el terreno político-social son asumidas básicamente las diferencias condicionadas por lo social, son afirmadas, y hasta son legitimadas religiosamente. Ya no se lucha por la igualdad de derechos, sino por una configuración de las relaciones entre los miembros de los diferentes estratos sociales, caracterizadas por el respeto, la solicitud y la conciencia de responsabilidad. De esta manera, en medio de los duros condicionamientos sociales del ocaso de la antigüedad, en una época de creciente presión social, se encontró una forma nueva de integración social, que, dentro de las cada vez más fuertes dependencias reales, abrió la posibilidad de una cierta humanidad y al mismo tiempo mantuvo la idea de la igualdad fundamental de derechos. Constantino pudo tener éxito con su política religiosa solamente porque el patriarcalismo cristiano de amor pudo actuar eficientemente, como una respuesta creadora a los profundos cambios sociales, también fuera de las fronteras de la pequeña minoría cristiana. Se acomoda al cambio de situación. Aunque hoy se considere el modelo social fundamental del patriarcalismo cristiano de amor como insuficiente para configurar nuestras relaciones sociales, al menos históricamente se le debería

en la igualdad jurídica de todos los ciudadanos: la reducción de la φιλανθρωπία en φιλοπτωχία «fue una consecuencia inevitable del enorme empobrecimiento que se fue apoderando cada vez más de la humanidad a partir del siglo III. En estos tiempos difíciles la iglesia cristiana asumió la tarea de proporcionar, mediante la predicación de la *caritas* y la organización de la atención a los pobres, un apoyo humanitario a los necesitados, a los que el estado había abandonado a su destino, y así actuar como consoladora junto al lecho de muerte de un mundo en decadencia, en el que por vez primera la miseria se había apoderado de las masas» (p. 484). Cf. además F. G. Maier, *Die Werwandlung der Mittelmeerwelt*, en *Fischer Weltgeschichte* 9, Frankfurt 1968, 97, quien recalca la importancia de la idea del deber de servicio para una sociedad que surgía del siglo III transformada: «el papel de la iglesia en la configuración del comportamiento social y por consiguiente también en el proceso de transformación social fue esencialmente pasivo... Más bien contribuyó de una manera decisiva al reconocimiento de la idea del deber, omnipresente en la nueva sociedad, y así promovió indirectamente de modo notable el afianzamiento de las autoridades existentes y las relaciones de dependencia» (p. 97). H. Bolkestein y F. G. Maier contemplan desde dos ángulos distintos el comportamiento social caracterizado aquí como «patriarcalismo de amor»: significa, por una parte, un deber de atención de los más fuertes socialmente hacia los más débiles, pero, por otra parte, un deber de servicio por parte de los más débiles.

hacer justicia: se trata de un intento humanitario de conformar las relaciones sociales. Nunca ahogó completamente otras formas sociales y tradiciones éticas del cristianismo: el radicalismo ético de la tradición sinóptica y la visión del evangelio de Juan de una comunidad espiritual de hermanos y amigos que están unidos únicamente por el mandamiento del amor. La idea de la igualdad de derechos ciudadana, procedente de la *polis* antigua, se pudo enlazar una y otra vez con semejantes tradiciones éticas. Incluso pudo profundizarlas, de suerte que se destacaron las exigencias fundamentales de libertad y de igualdad y a éstas se añadió la exigencia específicamente cristiana de la fraternidad. El cristianismo no tuvo que ser ajeno a esa profundización de las tradiciones democráticas de la antigüedad, que ha marcado irrevocablemente nuestra conciencia ética y política.

7

LOS FUERTES Y LOS DEBILES EN CORINTO

Análisis sociológico de una disputa teológica[1]

El análisis sociológico investiga el comportamiento social humano en lo referente a los rasgos típicos y a las condiciones supraindividuales. Se interesa por lo típico, por lo normal, por aquello que es aplicable a muchos individuos y situaciones. Sin embargo, las tradiciones del pasado mantienen primariamente lo extraordinario, lo único. Por eso su valoración sociológica resulta frecuentemente tan difícil, cuando no imposible. Y a los acontecimientos extraordinarios y únicos cuya noticia se nos ha conservado pertenecen también los conflictos en los que chocan entre sí diferentes costumbres de grupos sociales. Lo desacostumbrado ilumina aquí precisamente lo normal; el conflicto dramático, lo banal. Por medio del análisis de ellos podemos hacer luz, si es que es posible en absoluto, sobre el trasfondo social de nuestras tradiciones.

También la disputa entre los débiles y los fuertes en la comunidad de Corinto tiene por objeto costumbres diferentes: los débiles se abstenían de toda «carne sacrificada a los ídolos», ya que en ninguna inmolación quedaban excluidas acciones rituales. Los fuertes se apoyaban en su «conocimiento» de que sólo hay un solo Dios, de que no existe ningún ídolo y por tanto ninguna «carne sacrificada a los ídolos» (1 Cor 8, 4s). Pablo argumenta haciendo distinciones. Distingue entre comidas cúlticas en un marco oficial (8, 10) y comidas en las casas privadas (10, 25s). Su juicio sobre las

1. Publicación original en EvTh 35 (1975) 155-172.

comidas cúlticas oficiales en el templo no es en realidad totalmente unitario, pero sí es claro en su tendencia. Así, en 8, 10s insinúa una renuncia general al derecho, no discutido por él, de tomar parte en las comidas del templo con una distante reserva mental. En cambio, en 10, 1-22 las califica ulteriormente como fundamentalmente incompatibles con la cena del Señor cristiana. Detrás de ese cambio de acento podría estar la siguiente situación: todo aquel que en una actitud primeramente pasiva, es decir, como invitado, tomaba parte en comidas cúlticas paganas se encontraba inmediatamente ante el problema de la obligación de hacer, a su vez, una invitación semejante. Pero de esta forma él mismo sería el que tomaba la iniciativa de la «idolatría». Podemos, sin embargo, dejar abierta esta cuestión. En todo caso, es evidente que Pablo a partir de 10, 23s trata del problema de las comidas privadas, ya se trate del caso de comer carne comprada en el mercado en la propia casa —un caso absolutamente sin problemas (10, 25s)—, ya sea el caso de que a uno le pongan carne en invitaciones a casas extrañas (10, 27s). En este caso Pablo pone dificultades solamente si se hace referencia expresamente al carácter «sagrado» de la carne. En el templo sería evidente de por sí que se ofrece exclusivamente carne sagrada. Por tanto, se debe tratar de una comida en ámbito privado. Se puede decir que Pablo plantea inicialmente una distinción entre comportamiento público y privado y hace depender su toma de postura del contexto social del comportamiento. El argumenta más bien con los débiles cuando la comida de la carne adquiere carácter oficial (bien por el lugar de la comida o bien por la fórmula «ésta es carne sagrada»). Y argumenta más bien con los fuertes cuando se trata de un problema privado.

Nuestra tarea consiste en analizar los fundamentos del comportamiento opuesto de los fuertes y los débiles. Es sin duda correcto buscar fundamentos teológicos, es decir, remitir los diferentes comportamientos a diferentes convicciones con respecto al hombre, al mundo y a Dios. Pero eso no excluye un análisis sociológico. Las convicciones e ideas se convierten las más de las veces en efectivas sólo cuando los grupos sociales les confieren fuerza configuradora de comportamiento. Además, en este conflicto se tematizan directamente relaciones sociales. Las comidas son una forma importante de comunicación social, y las costumbres con respecto a las comidas están condicionadas frecuentemente por lo social. Por consiguiente, a mi juicio, no puede haber ninguna discusión sobre si este conflicto se puede o se debe interpretar sociológicamente. Sólo puede haber discusión sobre el cómo haya que interpretarlo sociológicamente, es decir, sobre qué factores sociales son los responsables

de ese conflicto: si solamente se trata de tradiciones determinantes de comportamiento de los grupos judío o pagano, o si se trata de costumbres y actitudes específicas de estamentos sociales. Es evidente que, independientemente de esto, el juicio sobre la importancia de los análisis sociológicos para la iluminación del contenido de textos teológicos será muy diferente: el análisis sociológico de una polémica teológica no significa, según mi opinión, ningún tipo de reducción de esa polémica a factores sociales.

1. *Factores socio-culturales*

La exégesis piensa ordinariamente en la siguiente alternativa: los débiles son cristianos bien de origen judío o bien de origen pagano[2]. El mismo Pablo da la impresión de haber visto el problema como de tipo más general. Presenta su propio comportamiento como ejemplo de la consideración exigida con respecto a los débiles, sin confinar su propio comportamiento a un determinado grupo étnico: se ha convertido en judío con los judíos y un sin ley entre los sin ley, etc. (9, 19-22). Esto podría ser entonces una generalización que sobrepasa conscientemente los límites del contexto concreto. Pero al final de sus explicaciones sobre la carne ofrecida a los ídolos Pablo se dirige una vez más a los fuertes con estas palabras: «no seáis impedimento para judíos ni para griegos ni para la comunidad de Dios» (10, 32). Si tanto judíos como griegos pueden recibir escándalo, entonces los cristianos débiles, que reciben escándalo, podrían haber sido anteriormente judíos o paganos. Tampoco otros indicios hablan a favor de que los débiles fueran un grupo homogéneo bajo el punto de vista étnico y sociocultural. Algunos débiles eran ciertamente cristianos procedentes del paganismo. Pues, indiferentemente de que en 8, 7 se lea συνηθεία o συνειδήσει, en todo caso se presupone que algunos «hasta ahora» comen carne sacrificada a los ídolos. Sin embargo, a partir de 8, 10, habría que

2. Presentan una visión de conjunto sobre las opiniones: M. Rauer, *Die "Schwachen" in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen* (BSt [F] 21/2.3), 1923, 36s; K. Maly, *Mündige Gemeinde*, 1967, 96-99. La mayor parte de las veces se considera a los débiles, fundándose en 1 Cor 8, 7, como pagano-cristianos. Abogan, sin embargo, por judeo-cristiasnos, entre otros: L. Batelaan, *De Sterken en Zwakken in de Kerk van Korinthe*, Wageningen 1942, 21-26; M. Coune, *Le probème des idolothytes et l'éducation de la syneidêsis*: RSR 51 (1963) 497-534; W. Th. Sawyer, *The problem of meat sacrificed to idols in the Corinthian church*, The Southern Baptist Theol. Seminary 1968 (según DissAb 29, 4-6 [1968-69] n. 1285-A). H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 1969, 175 se encuentra entre los pocos exegetas que se ha liberado de la alternativa judeocristianos-paganocristianos.

inferir más bien lo contrario. Si existe el peligro de que alguien se vea inducido por el comportamiento de un fuerte a comer carne ofrecida a los ídolos, obviamente habría que suponer que por el momento no come carne sacrificada a los ídolos, sino que tiene la tentación de comerla. En 8, 10 se induce a comer, mientras que en 8, 7 el comer se presupone ya como un hecho. Naturalmente hay posibilidades de armonización. Pero, sin duda, cabría la posibilidad de que existieran diferentes tipos de «débiles»: un tipo paganocristiano, que siempre había comido carne consagrada, pero que después de su conversión al cristianismo tenía mala conciencia en ello; y un tipo judeocristiano, que siempre se abstuvo de esa carne sacrificada ritualmente, pero que después de su conversión sólo con mala conciencia creía que era lícito aprovecharse de la libertad, no acostumbrada en él, frente a los restrictivos preceptos rituales.

Por último, señalemos que una parte de los cristianos corintios no se puede en absoluto encuadrar en esa alternativa de judeocristianos o paganocristianos: a saber, los que habían sido antes «temerosos de Dios», es decir, paganos que ya simpatizaban con el judaísmo antes de su conversión, pero que no habían dado el paso completo al judaísmo, posiblemente a causa precisamente de los preceptos rituales limitativos, como la prohibición de comer carne sacrificada. Para esos «temerosos de Dios» el cristianismo paulino ofrecía un «judaísmo sin fronteras»[3]. Precisamente en Corinto tuvieron que ser de gran importancia para la comunidad cristiana: la casa de un «temeroso de Dios» fue para Pablo base de su trabajo misional fructífero (Hech 18, 7s). Tal vez se encontraban precisamente entre los fuertes.

Los hábitos, tradiciones y actitudes socioculturales de los diversos grupos étnicos tuvieron que ser ciertamente de gran importancia para el comportamiento frente a la carne sacrificada, pero es imaginable que diferentes tradiciones culturales desembocaran en un comportamiento semejante. Hay que buscar, por tanto, ulteriores factores.[4]

3. El concepto procede de A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten* ²1906, 1s. Sobre los «temerosos de Dios», cf. K. G. Kuhn - H. Stegemann, *Proselyten*, en PRE. suppl. 9, col. 1248-1283: en gran parte disfrutaban de un *status* social elevado, lo cual hay que suponer también para los fuertes (cf. *infra*).

4. Frecuentemente se supone que los débiles eran los del partido de Cefas, que habían querido hacer obligatorio en Corinto el decreto apostólico: T. W. Manson, *The Corinthian correspondance* I, en *Studies in the gospels and epistles*, Manchester, 1962, 190-209, sobre todo 200; C. K. Barrett, *Things sacrificed to idols*: NTS 11 (1964-65) 138-153, ver 146; Id., *Cephas and Corinth*, en *Abraham unser Vater.*

2. *Factores socio-económicos*

El mismo Pablo nos insinúa la idea de que hay que buscar a los débiles en los estamentos bajos. Difícilmente puede ser una casualidad el que ya los primeros capítulos de la primera carta a los corintios presenten un contraste entre fuertes y débiles y que ese contraste se relacione con la estructura social de la comunidad de Corinto. Pablo afirma en 1, 26s que no hay muchos «sabios, influyentes, de noble familia» entre ellos. El llama δυνατοί a los influyentes, y con el mismo vocablo designa a los fuertes en Rom 15, 1. Y prosigue: «... sino que lo débil del mundo lo escogió Dios para humillar a los fuertes». ¿No quiere decir ya aquí que precisamente a los débiles, que manifiestamente carecen de sabiduría, precisamente a ellos Dios los ha escogido? Y cuando en 4, 10 objeta a los corintios: «nosotros somo débiles; vosotros, fuertes», podría resonar ya aquí la solidaridad de Pablo con los débiles de Corinto. Pues en el contexto de la cuestión sobre la carne sacrificada a los ídolos Pablo repite expresamente que se ha hecho un débil con los débiles (9, 22). La primera carta a los corintios nos insinúa la hipótesis de que hay que identificar en parte a los débiles sociales de 1, 26s con los débiles con respecto a la carne sacrificada. Esta hipótesis se puede confirmar solamente buscando en el comportamiento aún reconocible de los fuertes y los débiles características específicas de clase social, es decir, rasgos de comportamiento que estén en relación con las posesiones, la profesión y la formación intelectual, y que indiquen una posición social alta o baja.

a) *Características específicas de clase social en el modo de alimentación*

Podemos partir aquí de la suposición un tanto banal de que tanto ayer como hoy los hombres con mayores recursos económicos pueden comer más carne que los demás. Nuestro juicio sobre las costumbres alimentarias de la antigüedad no puede partir de las descripciones literarias de grandes banquetes (Petronio, *sat.* 52s;

Festschrift für O. Michel, Leiden 1963, 1-12, ver 7s. No podemos apelar para ello a la mención de Pedro en 1 Cor 9, 5: Pedro no renuncia a su derecho. Precisamente los fuertes podrían haber apelado a él. Si 1 Cor 8-10 se dirige a los mismos destinatarios en Corinto, tal vez precisamente los círculos próximos a los fuertes recurrieron a Pedro y a otros apóstoles en contra de Pablo. Es ocioso, sin embargo, identificar a los débiles con uno de los partidos nombrados en 1, 12. Su timidez no cuadra con la autoconciencia de ningún «partido»: así Rauer, *o.c.*, 67; Conzelmann, *o.c.* 175.

Juvenal, *sat.* 5; Marcial, *epigr.* 3, 60), como si estos festines hubieran sido algo normal entre la gente sencilla[5]. Hay que tener en cuenta que la mayor parte de los testimonios son producto de una reducida clase social alta y de sus satélites y que incluso aquí la carne no pertenece necesariamente a la comida festiva. Cuando Septicio, amigo de Plinio el joven, deja a éste con una comida ya preparada sin acudir a su invitación, en una carta de queja Plinio le presenta las delicias que se ha perdido: ensalada, caracoles, huevos, etc.: no se habla para nada de carne (*epist.* I 5). Ahora bien, Plinio vivía de una manera muy modesta y tal vez por eso no fue atendida su invitación, pues discretamente insinúa que su amigo prefirió un banquete mejor que sus manjares.

Por otras fuentes podemos enterarnos de las costumbres alimentarias del hombre sencillo. Las ciudades griegas, lo mismo que Roma, tenían un suministro público de alimentos[6]. Este suministro comprendía cereales, no carne. Lo mismo se puede decir del servicio público de alimentación de Samos (SIG^3, 976), como de las *frumentationes* de Roma, que estaban reglamentadas legalmente desde Cayo Graco. Septimio Severo (193-211 d.C.) fue el primero que hizo añadir al grano una ración diaria de aceite, y Aureliano (270-275 d.C.) amplió el servicio estatal de alimentos permitiendo vender carne de cerdo y vino a precios reducidos. Un ciudadano romano de posición social baja no disponía probablemente de mucho más de lo que le proporcionaba el estado.

En Grecia la amplia masa de la población se alimentaba fundamentalmente de comidas hechas a base de harina: de pasta de harina de cebada cocida (ἄλφιτα) y de pan hecho con harina de trigo (ἄρτος). Habla por sí mismo el hecho de que σῖτος y ἄλφιτα puedan significar sencillamente «sustento». Una noticia de Delos nos informa además que tres canteros invirtieron de su jornal mensual de treinta dracmas nada menos que diecinueve dracmas y cuatro óbolos para harina de cebada, es decir, casi dos tercios de sus ingresos[7]. No es que quedase mucho para otros alimentos.

5. M. Rostovtzeff, *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt* II, 1955 (trad. cast.: *Historia social y política del mundo helenístico* II, Madrid 1967), 941: «pan y pescado, juntamente con aceite de oliva y vino, constituían en la antigüedad los elementos fundamentales de la alimentación del pueblo, y esto era así tanto para los ricos como para los pobres». De manera diferente H. Blummer, *Die römischen Privataltertümer*, en HAW 6/2.2, 1911, 173.

6. Cf. sobre este tema H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht 1939 (= Groningen 1967), 251-267.364-378; F. Miller, *Das Römische Reich und seine Nachbarn*, en *Fischer Weltgeschichte* 8, 1966, 24.

7. BCH 1890, 481, citado por Bolkestein, 251s. Sobre los precios de los comes-

Esto mismo vale para la situación romana. Por algunas informaciones de que los soldados solamente comían carne en casos excepcionales (cuando no había cereales), se puede inferir que la carne no entraba normalmente en su alimentación: *ipse exercitusque... per inopiam et labores fatiscebant, carne pecudum propulsari famem coacti* (Tácito, *ann.* 14, 24); ... *usque eo ut complures dies frumento milites caruerint et pecore ex longinquoribus vicis adacto extremam famem sustentarent* (César, *bell. gall.*, 7, 17). H. Bolkestein afirma: «la gran masa vivía en Italia como en Grecia fundamentalmente con alimentos de harina, en una primera época con pasta (*puls*), más tarde con pan cocido».[8]

Para establecer las relaciones entre estado social y costumbres alimentarias es interesante además *b. Hullin* 84a: «si uno posee una mina, comprará para su comida un poco de verduras; el que posee diez minas, una medida de pescado; el que posee cincuenta minas, una medida de carne. Solamente el que posea cien minas pondrá cada día una olla. ¿Cuántas veces aquéllos? Desde la víspera de un sábado hasta la otra (es decir, solamente una vez a la semana)».

Si en la comunidad cristiana de Corinto el problema de la comida de carne se convirtió en un punto central de polémica entre diferentes grupos, difícilmente pudo desencadenar este conflicto el comportamiento de los cristianos con un *status* social bajo: el que apenas come carne en absoluto, difícilmente podrá tampoco escandalizar a nadie por comer carne sacrificada[9]. El que se pueda comer toda la carne vendida en el mercado (10, 25) no deja de ser una cuestión puramente teórica para quien carece en absoluto de dinero para proveerse de carne en el mercado. En tanto el conflicto tenía su ocasión en las comidas privadas, se lo puede aclarar por las costumbres alimentarias de los diversos estratos sociales. Estos casos (10, 25s), sin embargo, no constituyen el verdadero problema. Pablo se ocupa más, sin lugar a dudas, del problema de las comidas cúlticas dentro de un marco oficial. La situación ahí es más complicada.

tibles en Delos, cf. J. A. O. Larsen, *Roman Greece*, en T. Frank, (ed.), *An economic survey of ancient Rome* IV, Baltimore 1938, 259-498, véase 379s.

8. *O.c.* 365; Barrett, *Things sacrificed*, 145 alude también a César, *bell. civ.* 3, 47: según este texto, la carne es muy apetecida por los soldados.

9. Barrett, *Things sacrificed*, 146 y A. Ehrhardt, *Social problems in the early church*, en *The framework of the new testament stories*, Manchester 1964, 275-312, sobre todo 280s ven también el carácter específico clasista del problema de la carne en la comunidad de Corinto. Ambos presuponen, por otra parte, que la comunidad de Corinto era socialmente homogénea. Cf. en contra el cap. 6 de este libro.

A partir de 8, 7 podemos deducir que los débiles comían desde luego carne, aunque con mala conciencia. Según 8, 10s, constituye para ellos una tentación grave el comer carne en un ámbito cúltico. De hecho, el comer carne en un marco cúltico es un problema para todos los ciudadanos y habitantes de una ciudad, independientemente de su estado social: todos podían tomar parte en las celebraciones públicas. También las clases sociales más bajas tenían aquí una posibilidad de comer carne. Bosquejamos aquí brevemente las diversas ocasiones:

1) En Grecia y en Roma había distribuciones públicas de carne a todos los ciudadanos con ocasión de acontecimientos extraordinarios[10]: en las celebraciones de una victoria (Plutarco, *Demetr.* 11; Suetonio, *Caes.* 38), en los funerales (Tito Livio VIII 22, 2.4; XXXIX 46, 2; XLI 28, 11), y en general Cicerón cuenta los repartos de carne entre la *beneficentia* pública, con los cuales las personas privadas trataban de conseguir para sí la benevolencia pública (Cicerón, *de off.* 2, 52s), por ejemplo, en las candidaturas a algún cargo público.
2) Junto a estas ocasiones esporádicas, había fundaciones de comidas rituales públicas para determinados días, frecuentemente para un círculo limitado de personas, pero frecuentemente también para todos los ciudadanos y habitantes de una ciudad. Jenofonte, por ejemplo, fundó una fiesta en Scilo y determinó expresamente: πάντες οἱ πολῖται καὶ πρόσχωροι ἄνδρες καὶ γύναικες μετεῖχον τῆς ἑορτῆς (*anab.* V 3, 7s). Todos recibían harina, pan, vino y carne. Un documento de una fundación de Amorgos del siglo II a.C. cuida de que sean obsequiados con carne no solamente todos los ciudadanos, sino también todos los *paroikoi* (habitantes no ciudadanos), los extranjeros, los romanos y las mujeres (!) (IG, 12, 515).[11]
3) Más duraderas que las fundaciones eran las grandes fiestas religiosas, en las que había frecuentemente distribuciones de carne costeadas por el estado o por donativos a la comunidad por parte de ciudadanos ricos particulares. Por ejemplo, en Atenas había distribuciones de carne durante las fiestas dionisias y las panateneas. ¿Hubo quizá también comidas rituales públicas en los juegos internacionales ístmicos?[12]

10. Cf. W. Eisenhut, *Visceratio*, en PRE 17, 351-353; P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, en HAW 5/3, [2]1920, 106s. Cf. Bolkestein, *o.c.*, 314s sobre la *beneficentia* en Cicerón.

11. Cf. B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike* I-II, 1914. El documento de Amorgos se encuentra en el tomo II, n. 50. Su información detallada sobre el desarrollo de una fiesta es muy interesante. Sobre las fundaciones, cf. además Bolkestein, *o.c.*, 233s.

12. Cf. O. Broneer, *The apostle Paul and the Isthmian games*: BA 25 (1962) 1-31; Id., *Paul and the pagan cults at Isthmia*: HThR 64 (1971) 169-184. Desgraciadamente no está testificada ninguna distribución de carne.

4) Una posibilidad más para la comida festiva-cúltica de carne la ofrecían las muchas asociaciones que preveían en sus estatutos determinadas fiestas. Sin embargo, es incierto si las clases sociales bajas llegaban aquí a participar siempre de la comida de carne. El *collegium* de Lanuvio (136 d.C.), que abarcaba también esclavos, no prevé carne para ninguna de las seis fiestas a celebrar a lo largo del año (CIL, 14, 2112 = Dessau, 7212): se habla solamente de pan, vino y anchoas.[13]

5) Por último, podía uno ser invitado a un templo por medio de una invitación privada. Son conocidas las invitaciones encontradas en Oxirrynco, por ejemplo: «Chairemon te invita a una comida en la mesa del dios Sérapis en el templo del dios mañana, a saber, día 15, a partir de las nueve» (PapOx I 110). De todos modos, es dudoso si entre gente pobre se podía dar semejante tipo de invitaciones.

Como resultado, hay que afirmar lo siguiente: los miembros de los estamentos sociales bajos apenas comían carne en la vida cotidiana[14]. En gran medida, tenían que conformarse con las distribuciones públicas de carne, que se organizaban siempre en un marco festivo. Las comidas comunitarias de los *collegia* eran también fiestas religiosas. Conocían, por tanto, la carne casi exclusivamente como un elemento integrante de las celebraciones religiosas paganas. Comida de carne y culto a los dioses tuvieron que estar, por tanto, para ellos en una conexión mucho más estrecha que para los miembros de las capas altas, que estaban acostumbrados a comer carne también en días ordinarios. Para el hombre humilde la carne era de verdad algo «especial». Pertenecía a un tiempo sagrado, destacado de la vida de cada día. Tenía carácter «numinoso».

El paso al cristianismo trajo consigo problemas semejantes para los judeocristianos y paganocristianos de las clases bajas: a los que habían sido paganos debía resultarles difícil el considerar la carne independientemente de su marco ritual como algo puramente natural, mientras que, al mismo tiempo, se encontraban en la grave

13. El estatuto de la asociación está recogido en Lietzmann, *An die Korinther* I/II (HNT 9), ⁴1949, 91-93. Sobre él, cf. J. Carcopino, *Das Alltagsleben im Alten Rom zur Blütezeit des Kaisertums*, 1950, 423s.

14. Por Plinio, *epist.* X 96, 10 se podría deducir que los cristianos de los estamentos inferiores también compraban carne: a causa de la difusión del cristianismo parece que la carne de los animales sacrificados no hallaba compradores. Sin embargo hay que tener en cuenta: 1) Plinio subraya expresamente que el cristianismo abarca a hombres de todos los estamentos sociales (X 96, 9). Solamente los cristianos con mayor poder adquisitivo han podido hacer peligrar eventualmente el mercado de carne. 2) La aristocracia sacerdotal autóctona habrá exagerado grandemente las dificultades de la venta, de acuerdo con sus intereses. Plinio no puede comprobar aquí ningún problema más. Es improbable la suposición de Ehrhardt, *o.c.*, 282s de que los cristianos habían hecho peligrar seriamente el mercado de carne en la antigüedad.

tentación de no perderse al menos ese pequeño disfrute de carne que les ofrecían las fiestas y fundaciones paganas. Por tanto, seguían participando en las comidas de carne, pero lo hacían con mala conciencia (8, 7). Los que habían sido judíos, sin embargo, se veían liberados por el paso al cristianismo de las restricciones del judaísmo. ¿No tenía que seducirlos el poder ahora participar por fin de las distribuciones públicas de carne (8, 10)? Pero no debió resultar fácil para ellos liberarse de esa tabuización negativa de la carne, ya que tenían tanto en el pasado como en el presente pocas oportunidades de comprar carne no sacrificada ritualmente. Por el contrario, debemos buscar la actitud «carente de prejuicios» de los fuertes en los estamentos sociales altos: el que puede saltarse frecuentemente el tabú positivo o negativo comiendo carne, tendría que perder el miedo a una infección demoníaca en la medida en que disfrutaba de esa carne sin consecuencias negativas.

b) *Características específicas de clase social en las formas de vida social*

Las invitaciones a comidas cúlticas servían en primer lugar para la intercomunicación. Familias, asociaciones y ciudades se reunían así y expresaban festivamente su solidaridad. Este aspecto social aparece de una forma particularmente bella en Elio Arístides:

> «Y además los hombres celebran con este dios de una manera particular la comunidad de sacrificio en el verdadero sentido de la palabra: lo invitan a la comida, le dejan el mejor puesto como presidente de la mesa y anfitrión, de suerte que éste, mientras que en las otras comidas cúlticas unas veces participa un dios y otras veces otro, igualmente en todas las comidas lleva la corona de honor, ya que actúa como simposiarca en medio de aquellos que se reúnen en su nombre. Lo mismo que, según Homero, la misma diosa Atenea repartía los dones y al mismo tiempo cumplía los ruegos de cada uno, así este dios es donante y receptor de dones al mismo tiempo, es uno de los participantes en la fiesta jubilar y al mismo tiempo anfitrión de todos los participantes de la fiesta; bajo su dirección bailan ellos sin miedo a ningún peligro la danza de la fiesta y con las guirnaldas se llevan consigo a casa el verdadero sentido del gozo, y en la repetición de cada estrofa responden con una invitación mutua» (*or.* 45, 27).

Como se ve, se trata de inocuas reuniones de sociedad, de los *partys* de la antigüedad. La alusión a las invitaciones mutuas al final muestra la conexión con las obligaciones ordinarias de la educación y de la vida social. Hacer restricciones en el terreno de la

«carne sacrificada» era poner límites a la intercomunicación. Con esto quedaba planteado el problema de la relación de los cristianos con la sociedad antigua. Al principio se habría planteado el debate dentro de esa cuestión más general, y sólo secundariamente se desplazaría a la cuestión de la comida de carne. En 5, 9 Pablo recuerda una carta a los corintios perdida[15], en la cual ponía en guardia sobre el trato con los fornicadores, los avaros, los sinvergüenzas y los idólatras. Esto se tuvo que interpretar como un intento de impedir todo contacto con los no cristianos; por lo menos, Pablo se corrige: no se refería al contacto con los no cristianos fuera de la comunidad, sino con los pecadores dentro de ella. La relación con los de fuera no debe restringirse. Esa relación no pudo limitarse a contactos pasajeros. A la prohibición de tener trato con los pecadores cristianos añade expresamente que ni siquiera se puede comer con ellos. De ahí se deduce indirectamente que los contactos existentes con los no cristianos incluían comidas en común. Aquí pues nos encontramos ya con los problemas de 1 Cor 8-10, pero con un enfoque un poco diferente: se alude ciertamente al aspecto religioso de las comidas comunitarias, pero el contacto con los idólatras se nombra sólo en cuarto lugar, como un caso especial dentro de los contactos sociales con el mundo en general. Y si en 1 Cor 8-10 se difumina este aspecto social, se debe a que el debate se ha concentrado en un punto que era el más accesible a la argumentación teológica: el problema de la carne ofrecida a los ídolos.

A mi modo de ver, es evidente de qué lado tuvieron que colocarse los cristianos ricos en un conflicto sobre esta cuestión: Erasto, el «tesorero de la ciudad» (Rom 16, 23), se habría visto obligado a renunciar a su cargo público, si hubiera rechazado todas las invitaciones en las que cabría esperar «carne consagrada». En el caso de que sea idéntico al edil Erasto testimoniado en una inscripción[16], es decir, que en algún momento habría sido elegido para inspector de aquellos lugares y edificios públicos en los que se vendía carne sacrificada a los ídolos, entonces difícilmente pudo demostrar una actitud de reserva frente a la «carne consagrada». No habría sido de ningún modo apto para su cargo.

15. Cf. sobre este tema N. D. Dahl, *Der Epheserbrief und der verlorene erste Brief des Paulus an die Korinther*, en *Abraham unser Vater*, Leiden 1963, 65-67; H. C. Hurd, *The origin of 1 Corinthian*, London 1965, 213-239.

16. Cf. H. J. Cadbury, *Erastus of Corinth*: JBL 50 (1931) 42-58. Sus objeciones contra la identificación se pueden, a mi juicio, refutar. A favor de la identificación aboga recientemente H. J. Kent, *The inscriptions. Corinth, results of excavations* 8/3, Princeton 1966, 27.99s. Cf. la discusión detallada sobre esta cuestión en el cap. 6 de este libro, p. 195-205.

La conexión entre estado social elevado e «idolatría» no ha pasado desapercibida a la parénesis cristiana primitiva. No es una casualidad el que el vicio específico de los ricos, la πλεονεξία, el querer tener cada vez más, esté estrechamente relacionado con el culto a los ídolos, más aún, identificado con él (Col 3, 6; Ef 5, 5; cf. 1 Cor 5, 10s). Esta proximidad entre la riqueza y la idolatría tiene también sus fundamentos sociales: el que aspira a ser rico y el que de hecho lo es se ve obligado a buscar y cultivar el contacto con los paganos. En la carta de Policarpo se expresa esto con toda claridad: «el que no se aparte de la avaricia se verá mancillado por la idolatría, y será juzgado como entre los gentiles...» (PolFlp 11, 2). El codicioso está *inter gentes*. Mantiene numerosos contactos de tipo social con el mundo pagano: el Pastor de Hermas echa en cara a los ricos que ellos viven con los paganos (*sim.* V 9, 1); les señala «amistades paganas» (*mand.* X 1, 4). Aun cuando en Corinto hubiera sólo unos pocos «influyentes y de noble cuna» (1 Cor 1, 26), es sin embargo ente ellos ante todo en donde tendríamos que buscar a aquellos «gnósticos» que en sus contactos con el mundo pagano no tenían ni podían tener muchos miramientos ante los escrúpulos de sus hermanos cristianos más sencillos.

Se podría objetar que según 10, 27s tanto los cristianos débiles como los fuertes entraban en común en contacto social con anfitriones paganos. Sin embargo, la alusión a la «carne sagrada» no puede provenir de ningún cristiano: solamente un pagano puede designar así la carne sacrificada ritualmente. También el respeto a su conciencia está motivado de una manera muy diferente que el respeto a la conciencia del hermano cristiano en 8, 10s. Así, su conciencia nunca se la designa «débil», que supone que ha dejado atrás normas válidas para ella. Se habla sólo de «conciencia». Y mientras que en 8, 11-13 se evoca la muerte de Cristo como motivo para la renuncia al derecho por amor, en 10, 27-30 en cambio falta totalmente esa motivación específicamente cristiana. Por consiguiente, no se presupone que cristianos débiles y fuertes se encontraran juntos en la misma comida. •

Las obligaciones públicas y profesionales motivaron el que los cristianos de rango social superior estuvieran mucho más integrados en la sociedad pagana que los cristianos de situación social humilde. Naturalmente que se podría preguntar si los miembros de los estamentos sociales bajos no tenían también sus motivos para seguir perteneciendo a sus asociaciones paganas, para poder seguir tomando parte en sus fiestas. Pablo supone ciertamente que los débiles también comían carne sacrificada a los ídolos. Sin embargo, aquí hay que tener en cuenta que muchas de esas asociaciones no podían

ofrecer nada mejor de lo que podía ofrecer la cena del Señor cristiana, es decir, pan y vino, y además los cristianos se reunían en comidas comunes con mucha más regularidad que, por ejemplo, los miembros del *collegium* de Lanuvio, anteriormente mencionado, que organizaba seis modestas comidas a lo largo del año. Las clases sociales inferiores encontraban en la comunidad cristiana una total compensación de lo que en otra parte dejaban, incluso más: mientras que las asociaciones de la antigüedad eran bajo el punto de vista social en gran medida homogéneas[17], en la comunidad obtenían contacto con los de arriba, que podían poner sus medios al servicio de la comunidad y de esta forma también al servicio de los más débiles socialmente. También por esta razón tendremos que buscar a los débiles más bien entre las clases sociales inferiores: el que en sus relaciones «mundanas» no tiene mucho que perder es el que más propenso está a liberarse de ellas. Además, en el juicio negativo de éstas puede fácilmente mezclarse algo de resentimiento: el que demoniza al mundo y lo convierte en tabú delata precisamente en la crasa contraposición de sus convicciones lo mucho que en el fondo está atraído por él.

c) *Características específicas de clase en las formas de legitimación*

Los fuertes motivan su comportamiento por su «gnosis». Pablo parece recoger algunos de sus argumentos[18]: «todos tenemos conocimiento» (8, 1); «no existe ningún ídolo» (8, 4); «no hay más que un solo Dios» (8, 4); «todo está permitido» (10, 23). Posiblemente procede de ellos el concepto de «conciencia débil» (8, 7.10.12) y el argumento «la comida es para el estómago y el estómago para la comida» (6, 13). En todos estos argumentos existe una clara voluntad de superación, basada en el «conocimiento», de las ataduras religiosas anticuadas. Y aun cuando de ningún modo se puedan atribuir a los «gnósticos» corintios las fantasías especulativas de los gnósticos posteriores, no obstante no se pueden pasar por alto sus paralelos. Dentro del cristianismo solamente en los grupos gnósticos

17. Cf. E. A. Judge, *Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert*, 1964, 59; F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* IV (AAWLM 10), 1963, 236-241.

18. Hurd, *o.c.*, 68 nos presenta una recopilación de los pasajes considerados por diversos exegetas como citas de la carta de la comunidad.

encontramos analogías con esta postura «liberal» frente a la carne ofrecida a los ídolos. Presentamos a continuación esas analogías:[19]

Sobre los gnósticos en general escribe Justino, *dial.* 35, 1: «por cierto, me he enterado que muchos que dicen confesar a Jesús y que se llaman cristianos comen de lo sacrificado a los ídolos y afirman que no se les sigue ningún daño de ahí...»; 35, 6: «... de entre ellos, unos se llaman marcionitas, otros valentinianos, otros basilidianos, otros saturnilianos».
Sobre los valentinianos, cf. Ireneo, *adv. haer.* I 6, 3: «por esta razón los más perfectos entre ellos hacen también, y sin reparo, lo que está prohibido... Pues ellos comen sin más la carne sacrificada y se colocan en los primeros puestos en todos los agasajos festivos organizados en honor de los dioses, como tampoco se privan algunos de ellos de la contemplación de las cacerías de animales, ni se pierden las luchas a muerte entre los gladiadores, cosas que son odiosas ante Dios y ante los hombres. Dicen también, cuando se entregan sin medida a los placeres de la carne, que otorgan a la carne lo que es de la carne y al espíritu lo que es del espíritu».
Sobre los basilidianos, cf. Ireneo, *adv. haer.* I 24, 5: «desprecian también el sacrificio a los ídolos y no le dan ninguna importancia, sino que lo disfrutan sin escrúpulo; disfrutan también de todas las fiestas (de los ídolos) y de todo lo que se llama concupiscencia» (cf. Eusebio, *hist. eccl.* IV 7, 7). En *adv. haer.* I 28, 2 Ireneo se refiere a los grupos derivados de Basílides y Carpócrates: «otros... enseñan la comunidad de mujeres y la poligamia, y que Dios no se preocupa de la participación en las comidas rituales de los paganos».
Sobre los nicolaítas, cf. Ap 2, 14s.2, 6; Hipólito, *haer.* 7, 36. Ireneo (*adv. haer.* I 26, 3) escribe sobre ellos: «su vida es sin freno. Enseñan que no hay que preocuparse si se comete adulterio o si se come de los sacrificios a los ídolos».
Sobre los simonianos escribe Orígenes, *c. Cels.* 6, 11: «en ninguna parte del mundo hay hoy día simonianos, aun cuando Simón, a fin de ganarse mayor número de prosélitos, liberaba a sus discípulos del peligro de muerte cuya elección se inculcaba a los cristianos, instruyéndolos a considerar la idolatría como algo indiferente».
Epifanio, *panar.* XXVI 9, 2 nos informa sobre unos gnósticos libertinos mucho más tardíos: «y al comer carne, verdura, pan o cualquier otra cosa, hacemos una buena acción a esas criaturas, congregando el alma de todo e introduciéndola juntamente con nosotros en el mundo celeste. Así pues, ellos comen toda clase de carne y dicen que hacen todo esto para que nos compadezcamos de nuestra condición».

19. Cf. W. Schmithals, *Die Gnosis in Corinth* (FRLANT 48), 1965, 212-217.336. Ehrhardt, *o.c.*, 277 cita como testimonio además el evangelio de Tomás 14 y un fragmento de Mani. EvTom 14 no contiene, sin embargo, ninguna alusión a la carne.

Desde estos textos, naturalmente, no se puede concluir que haya que suponer en todos los grupos gnósticos la comida de carne ofrecida a los ídolos. Hubo también corrientes ascéticas (cf. Ireneo, *adv. haer.* I 24, 2; Tertuliano, *adv. haer.* 1, 14). Comer de la carne ofrecida a los ídolos no es *el* comportamiento típico de los gnósticos, sino *uno* de sus comportamientos típicos. El cristianismo ortodoxo rechazó de una forma relativamente unitaria el uso de la carne consagrada[20]. Esto lo confirma precisamente el único documento sobre la comida de esa carne prohibida en grupos no gnósticos: Luciano informa sobre Peregrino que, siendo carismático cristiano, se vio sorprendido en una infracción de los preceptos sobre alimentos: «entonces incurrió en falta contra éstos. Se le vio, según creo, comer algo prohibido entre ellos...» (*de morte Peregr.* 16). A partir de este hecho perdió toda su influencia en las comunidades cristianas y se convirtió al cinismo. Según esto, parece cierto que la postura liberal frente a la carne ofrecida a los ídolos se dio solamente entre cristianos gnósticos.

Ahora bien, son discutidas, con razón, las relaciones entre la «gnosis» de Corinto y el gnosticismo cristiano del siglo II d.C. Difícilmente existe una conexión directa. Y entonces tanto más agudamente se plantea el problema de cómo explicar las indudables analogías existentes. Resulta insatisfactoria de por sí la simple explicación de que en Corinto se trata de un gnosticismo incipiente. Los comienzos del gnosticismo se podrían datar aún mucho antes, si con ello se entiende la aparición primera de concepciones que más tarde desempeñan un papel en los sistemas gnósticos. Al punto de vista histórico evolutivo hay que añadir un punto de vista sociológico-estructural: las analogías entre la gnosis corintia y el gnosticismo posterior podrían ser consecuencia del hecho de que tanto allí como aquí se da una transformación típica de la fe cristiana al introducirse en estamentos sociales más elevados. Las inferencias desde el gnosticismo a la gnosis corintia habría que limitarlas entonces a aquellos rasgos que pueden ser resultado de una situación social semejante: nivel intelectual, soteriología del conocimiento, conciencia elitista dentro de la comunidad unida a una tendencia al contacto con el mundo pagano. Pueden quedar así al margen hipótesis problemáticas sobre las concepciones de los gnósticos corintios.[21]

20. Cf. Hech 15, 10.29; 21, 25; Did 6, 3s; Minucio Félix, *Octavius* 30; Tertuliano, *apol.* 9; Eusebio, *hist. eccl.* 1, 26; Ps-Clem, *rec.* 4, 36; *hom.* 7, 4.8; *hom.* 8, 19.23.

21. Sobre la problemática de la gnosis corintia, cf. R. McL. Wilson, *How gnostic were the Corinthians?*: NTS 19 (1972) 65-74. H. G. Kippenberg, *Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus*: Numen 17 (1970) 211-231 se apoya

a) Los sistemas conceptuales gnósticos exigen un elevado nivel intelectual. Sus especulaciones están llenas de una sistemática y lógica intrincadas, y ya por esta razón no tuvieron que ser accesibles al pueblo sencillo. Quedaron consignadas en multitud de libros, que en número han superado posiblemente con mucho a los escritos ortodoxos del siglo segundo[22]. Basílides concretamente es considerado como un autor fecundo: escribiría un libro de salmos (canon de Muratori 83s), un evangelio (Orígenes, *hom. Lc.* 1) y 24 libros de comentario a los evangelios (Eusebio, *hist. eccl.* IV 7, 7; Clemente Alejandrino, *strom.* IV 12, 1). De los valentinianos nos han llegado más libros que de los demás grupos gnósticos. La enorme producción gnóstica de libros se puede concebir solamente dentro de círculos bien acomodados: piénsese en el rico valentiniano Ambrosio, que podía poner a disposición de Orígenes siete estenógrafos, para que sus lecciones pudiesen ser anotadas y publicadas (Eusebio, *hist. eccl.* VI 18, 1; 23, 1-2). Los gnósticos corintios no produjeron libros, pero se servían de la escritura. La carta de la comunidad está redactada completamente desde su punto de vista. Sus argumentos presuponen un cierto nivel intelectual.

b) Un aspecto específico de clase puede ser también la soteriología del conocimiento, la confianza en el poder salvador del conocimiento. Cuando la salvación se produce no tanto por la acción concreta de la divinidad cuanto por el proceso interno del conocimiento, tampoco la necesidad subyacente al anhelo de salvación tiene que estar tanto en la situación material. M. Weber ha adscrito este tipo de esperanza de salvación a las clases más altas: «el éxito de la propaganda de los cultos soteriológicos y de la doctrina filosófica soteriológica en los círculos laicos distinguidos del helenismo tardío y del romanismo corre paralelo con el abandono definitivo por parte de estas clases de la actividad política»[23]. Cuando las clases cultas no quieren o no pueden ya configurar el mundo con su acción, frecuentemente es entonces cuando más radicalmente trascienden el mundo por medio del pensamiento: el paso de la perdición a la salvación aparece entonces como «conocimiento verdadero». Aquí es donde podemos encontrar rasgos semejantes entre el «conocimiento» del gnosticismo y la gnosis de Corinto. Aquí conocimiento significa: reconocer la nulidad de los ídolos, es decir, despojar a los poderes de atracción de este mundo, míticamente sublimados, de todo su contenido de obligatoriedad, deshacer el encantamiento de una parte del mundo. En el gnosticismo tardío ese conocimiento se radicaliza: incluso el Dios creador del antiguo testamento queda desenmascarado como un ser mítico al que este mundo remite todas sus prohibiciones y preceptos restrictivos.

c) Aquel que se sabe superior al «mundo» se reconoce concretamente superior a los que son prisioneros de él. Las distinciones que aparecen en muchos

en una inferencia a partir de las representaciones míticas. Para la crítica de él, cf. P. Munz, *The problem of "Die soziologische Verortung des antiken Gnostizismus"*: Numen 19 (1972) 41-51. En todo caso, Kippenberg ha visto correctamente que la gnosis estaba asentada en las capas superiores de la sociedad.

22. Cf. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (BHTh 10), ²1964, 150-197.

23. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, en *Grundriß der Sozialökonomik* 3, ³1947, 289, donde habla también sobre los «misterios gnósticos».

escritos gnósticos distribuyendo a los hombres en tres clases, sobre todo la distinción de los hombres en písticos y gnósticos, denotan una conciencia fuertemente elitista de los círculos gnósticos: los cristianos normales son considerados como hombres de segundo rango. En semejantes graduaciones se refleja posiblemente la estratificación social interna de las comunidades cristianas helenísticas, en las cuales frecuentemente, como por ejemplo en Roma [24], los cristianos de los estamentos superiores se destacaban, como gnósticos, del simple pueblo cristiano. En Corinto hubo también inicios de una tal diferenciación intracomunitaria. También aquí se hace distinción entre fuertes y débiles, se encuentra incluso la terminología *pneumatikoi* y *sarkikoi* (3, 1). También aquí algunos cristianos intentan distinguirse de los otros cristianos de rango inferior desde la base de la «sabiduría» y del «conocimiento».

d) Por último hay que aludir a la apertura relativamente grande de los gnósticos a la cultura antigua. Piénsese, por ejemplo, en la asunción de la mitología y de la literatura paganas por los naasenos (Hipólito, *haer.* V 6, 3-11, 1). Muchos reproches morales de los padres de la iglesia alcanzan en el fondo sólo a un comportamiento entonces ordinario: los gnósticos tomaban parte en las diversiones de su tiempo, en las fiestas, en las representaciones teatrales, en las reuniones sociales. En cuanto a la moral sexual muchos no fueron más estrictos que lo era su tiempo. Se prevenía contra la búsqueda del martirio. Precisamente en los mismos Valentín y Basílides no se puede negar, sin embargo, la seriedad y la simpática modulación de sus concepciones éticas. Con razón afirma C. Andresen: «estos hombres pertenecían a unos estamentos sociales que ordinariamente no encontraron el camino hacia las comunidades protocatólicas. El efluvio de un cierto talante liberal, que rompe los estrechos moldes de una religiosidad comunitaria preocupada por sus propias tradiciones, llena todos los testimonios de la gnosis valentiniana y basilidiana»[25]. Y precisamente para estos grupos está atestiguado el hecho de comer carne sacrificada a los ídolos. Concuerda con su actitud liberal. Es señal de una mayor integración social en la sociedad de entonces, que se puede conjugar plenamente con una crítica «teórica» radical a este mundo. Se rechaza el mundo en la teoría, para aprovecharse de él en la praxis: se trata del radicalismo verbal corriente de los círculos superiores.

El gnosticismo cristiano del siglo segundo debió de ser en gran parte la teología de los estamentos superiores. Aunque no se puede suponer la existencia de cristianos de estamentos sociales altos en

24. Cf. K. Langerbeck, *Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135-165*, en *Aufsätze zur Gnosis* (AAG 3, 96), 1967, 167-179. En lo que se refiere a la comunidad romana, la comida de carne sacrificada a los ídolos está atestiguada por los valentinianos, quienes más tarde se separaron de la comunidad (Ireneo, *adv. haer.* I 6, 3). La polémica de Hermas contra los ricos afecta posiblemente también a ellos. Por consiguiente, en la primera mitad del siglo II existen allí los mismos problemas que en Corinto. ¿No tuvo también la polémica de allí del siglo I entre los fuertes y los débiles un trasfondo semejante a la de Corinto, a pesar de los diferentes argumentos?

25. C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, 1971, 103s.

todos los grupos gnósticos, sí sin embargo en aquellos grupos en los que está atestiguado el comer carne sacrificada a los ídolos: los valentinianos y los basilidianos. Se puede hacer, sin duda, una inferencia con respecto a la gnosis corintia. Pues no se apoya en coincidencias en supuestas concepciones míticas, sino en los cuatro criterios anteriormente citados. En los gnósticos corintios encontramos también una cierta formación, una gran importancia del conocimiento y de la sabiduría para el *ethos* y la salvación, una autoconciencia elitista intracomunitaria unida a un gran talante liberal en el trato con el mundo pagano. Todas estas características apuntan tanto aquí como allí a un estado social elevado.

Lo que de esta forma, por medio de una inferencia analógica, resulta probable es también plausible al margen de ella: ¿no es natural que aquellos que disfrutaban de una posición social elevada, en conflictos condicionados por el estamento social, recurrieran a su superior inteligencia? ¡Por lo demás, estaban ya acostumbrados a barajar su superior inteligencia frente a la gente humilde! Por el contrario, las concepciones supersticiosas, que dificultan el contacto con los demás hombres, hay que suponerlas antes en el limitado horizonte de experiencias de las clases humildes que entre aquellos que, a causa de su *status* social, contaban con un horizonte más amplio.

d) *Características específicas de clase en las formas de comunicación*

La primera carta a los corintios es ya en sí misma un hecho social, testimonio de una comunicación entre Pablo y la comunidad. A partir de ella podemos deducir, en primer lugar, algo sobre la posición dentro de la comunidad de los que toman parte en esa comunicación, pero indirectamente podemos sacar también algunas indicaciones sobre su posición dentro de la sociedad en general. Tres puntos son significativos: los informadores de Pablo, sus destinatarios y sus críticos.

Pablo es informado sobre el problema por medio de una carta de la comunidad, que está formulada con toda claridad desde el punto de vista de los fuertes. No aparecen expresadas otras opiniones; el eslogan «todos tenemos conocimiento» (8, 1) deja poco lugar para ello. Los autores escriben con la conciencia de poder representar a la comunidad. Ellos forman el círculo que lleva la voz cantante. Pablo es informado aquí desde una perspectiva «desde arriba». Difícilmente se debe a la casualidad el hecho de que Pablo, por el contrario, sea informado oralmente (1, 11; 11, 18) sobre pro-

blemas de la comunidad de Corinto que él contempla desde una perspectiva «desde abajo» (1, 26s; 11, 20s). ¿Tendrían acaso los distintos conductos de información un carácter específico de clase social?

Resulta también interesante el que Pablo dirija su respuesta casi exclusivamente a los fuertes. Casi todos los pasajes en los que aparece la segunda persona están dirigidos a ellos: cf., por ejemplo: «cuidado con que esa libertad vuestra no se convierta en obstáculo para los débiles» (8, 9; cf. 8, 10.11; 10, 15.31). De ahí podemos inferir, con M. Rauer, que los débiles no tenían ningún puesto directivo en la comunidad.[26]

Es además significativo el hecho de que Pablo en su argumentación dirigida a los fuertes introduzca un largo excurso (9, 1-27), en el que parece tener ante los ojos dos grupos: por una parte, algunos críticos que le atacan por su renuncia a ser mantenido (9, 3) y, por otra parte, los fuertes, a quienes propone como ejemplo su propia renuncia al sustento. ¿No es obvia la suposición de que los críticos y los destinatarios son en parte los mismos? Los críticos, que acusan a Pablo de que no acepta de ellos ninguna ayuda material, difícilmente pertenecerían al grupo de los materialmente indigentes. Sustentan al mismo tiempo a otros misioneros. Si estos críticos de Pablo son los mismos, al menos en parte, que los fuertes, entonces eso confirma su orientación sociológica: la renuncia a privilegios materiales como ejemplo a imitar es mucho más convincente si la exhortación se dirige a materialmente privilegiados.

Todas las observaciones sobre las formas de alimentación, de vida social, de legitimación y de comunicación indican que los fuertes pertenecen probablemente al grupo de los pocos «sabios, poderosos y de buena familia» (1, 26). Su actitud sin prejuicios tiene primariamente su lugar social en las capas altas de la sociedad. Su actitud tuvo que extenderse, naturalmente, más allá de su ámbito. Precisamente los cristianos con una situación social más elevada debieron de tener detrás de sí una mayor comunidad doméstica. Ellos precisamente tuvieron que ser personas influyentes en la opinión de los demás. Pero no pudieron ganar a todos para su propia actitud. Hubo débiles en los que seguirían influyendo las tradiciones tanto judías como paganas. Pero estas tradiciones pudieron llegar a ser efectivas sólo porque apoyaban un comportamiento específico de clase social.

Para concluir, nos vamos a referir a la toma de posición de Pablo en la disputa entre fuertes y débiles. Para la exégesis moderna

26. Rauer, *o.c.*, 67.

constituyó siempre un cierto escándalo el hecho de que Pablo no haya llevado a las últimas consecuencias el punto de partida ilustrado de los fuertes, aunque en un principio lo acepte fundamentalmente. Pero si comprendemos su argumentación, más allá incluso de la autocomprensión latente en ella, como un alegato en favor del respeto a los estamentos inferiores por parte de los superiores, entonces la hipotética inconsecuencia de Pablo aparece como algo absolutamente consecuente: pues la trasmutación de todos los cánones de rango social y de dominio social, incluido el dominio social del «conocimiento» y «sabidría» más elevados, surge para Pablo directamente de la predicación de la cruz (1, 18s). Hoy, por supuesto, tenemos que subrayar que esta trasmutación no tiene en absoluto consecuencias «revolucionarias» en el ámbito social: la exigencia, basada en el amor, de adaptación de las costumbres de las capas sociales altas a las de las clases más humildes sigue manteniendo las diferentes costumbres, únicamente suaviza su contraste. Las situaciones fácticas de privilegio de las clases superiores siguen en pie: las comidas privadas con carne sacrificada quedan fundamentalmente permitidas (10, 23s). E incluso la participación en comidas cúlticas no queda básicamente prohibida: lo único que no está permitido es escandalizar con ello a ningún débil. Es necesario que todo esto tenga lugar en un círculo muy «reducido». Justamente las posibilidades en las que, de todos modos, tendrían mayor interés los miembros de los estamentos altos les quedan abiertas. Es verdad que las normas para la comunión cristiana son defendidas con energía. Pero aparece con toda claridad el peligro de que los que están situados más arriba tengan de hecho más posibilidades de liberarse de sus repercusiones restrictivas que las clases inferiores. A éstas, si es que nos fijamos solamente en el plano material del problema, solamente les resta el quedarse con las ganas. Pues justamente las fiestas oficiales cúlticas, en las que cada uno puede controlar el comportamiento del otro, caen bajo la prohibición del culto a los ídolos, es decir, las únicas ocasiones en las que también las gentes sencillas podían llegar a degustar algo de carne. La solución de Pablo es un compromiso. Hace justicia tanto a los deseos (o prevenciones) de los débiles como a los conocimientos (y privilegios sociales) de los fuertes. Por esta razón precisamente resulta realista y practicable. Es semejante a la solución del conflicto que aparece en 1 Cor 11, 17s: los cristianos ricos pueden saciarse privadamente con su «propia comida» (11, 33-34), pero en comunidad tienen que contentarse con la cena del Señor, con el pan y el vino de la comunidad.

Se trata ahí de soluciones que son características del patriarcalismo de amor de las cartas paulinas. Este «patriarcalismo de amor»[27] permite que las desigualdades sociales permanezcan, pero las penetra de un espíritu de deferencia, de respeto y de preocupación personal. La deferencia ante la conciencia del otro, aun cuando sea «débil» y siga normas ya superadas, es sin duda uno de los rasgos más simpáticos de este patriarcalismo de amor. Tampoco se debería prescindir de ella aun en el caso de que no se considere al patriarcalismo de amor paulino como la solución de nuestros problemas sociales. Por supuesto, una pregunta crítica sería si no se pueden unir entre sí amor y conocimiento, sin coartar con ello el conocimiento. ¿Fue solamente cinismo el que eventualmente algunos fuertes de Corinto pensaran «edificar» (8, 10) también a los hermanos más débiles por medio de su propio ejemplo? ¿Es que no pudieron opinar con muy buena conciencia que las clases inferiores no debían dejarse cercenar más sus posibilidades de vida, ya de hecho limitadas, por lo que no eran más que simples escrúpulos religiosos? En la polémica entre Pablo y los «gnósticos» escuchamos casi exclusivamente a una de las partes nada más. Esto debería poner en guardia a todo aquel que globalmente atribuye a los «gnósticos» un comportamiento asocial. No sabemos exactamente cómo argumentaban ellos. El tardío evangelio gnóstico de Felipe, no muy distante a éstos, precisa en todo caso la relación amor-conocimiento, sin que el conocimiento quede comprometido por el amor ni el amor por el conocimiento: «pero el amor edifica. Todo aquel, sin embargo, que se ha liberado por el conocimiento es esclavo por amor de aquellos que no han podido recibir aún la libertad del conocimiento. El conocimiento, no obstante, sirve para hacerlos libres» (EvFel 110). Tal vez en principio Pablo no ha pensado de forma muy diferente. Tal vez incluso sus mejores «discípulos» fueron los gnósticos corintios. Por nuestra parte no deberíamos reprocharle el haberse apartado de ese principio: era utilizado en contra de los socialmente débiles. Y en ese contexto uno puede insistir tanto en el propio derecho que caiga, precisamente por eso, en la injusticia.

27. La caracterización de ese patriarcalismo de amor por E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, en *Ges. Schriften* I, 1923, 67-83 sigue siendo, a mi juicio, acertada. Es verdad que el término «patriarcalismo de amor» no aparece en esa obra, pero sí se da en cuanto al contenido.

8

INTEGRACION SOCIAL Y ACCION SACRAMENTAL

Un análisis de 1 Cor 11, 17-34[1]

En estos últimos años se ha manifestado de vez en cuando una cierta desazón en la interpretación de textos antiguos tradicionales por parte de las ciencias humanistas. Este malestar no se refiere a los resultados particulares. Se dirige más bien contra una postura básica hermenéutica que pretende interpretar el pasado tal y como éste se ha entendido a sí mismo. De diversas formas, se plantea hoy la exigencia no sólo de exponer el sentido transmitido, sino de confrontarlo con su determinación real, es decir, la exigencia de hacerse consciente del conflicto entre la autocomprensión del pasado y el análisis crítico de la misma[2]. Se confía, y no precisamente como objetivo último, en ganar una mayor libertad frente a la propia autointerpretación del presente.

El interés actual por las cuestiones sociológicas en la interpretación de los textos transmitidos hay que enmarcarlo dentro de este contexto. Dentro de la exégesis neotestamentaria se puede recurrir al principio fundamental de la historia de las formas clásica: los textos tienen un *Sitz im Leben*, sus formas están determinadas por la situación social. Este principio se puede ampliar críticamente: fundamentalmente hay que tener en cuenta que las circunstancias sociales que acuñaron los textos transmitidos se incorporaron sola-

1. Publicación original en NT 24 (1974) 179-205.
2. P. Ricoeur, *Freud. Una interpretación de la cultura*, México 1970 ha hecho patente este «conflicto hermenéutico» tomando como ejemplo la interpretación psicoanalítica de los textos religiosos tradicionales. El análisis sociológico de ellos conduce a un conflicto hermenéutico semejante.

mente de una forma fragmentaria al sentido inteligible de esos textos, de manera que esas circunstancias pueden ser de diferente tipo a las que se interpretan en los textos. Teniendo en cuenta esta posibilidad, vamos a analizar en las páginas siguientes las desavenencias ocurridas en la celebración de la cena del Señor, y ante las cuales toma posición Pablo en 1 Cor 11, 17s.

La atención de la exégesis se dirige principalmente a los aspectos teológicos de esas divisiones. No se está de acuerdo en si la cena del Señor se degradó al nivel de una comida normal[3], en si unos espiritualistas gnósticos querían demostrar su independencia frente al mundo externo[4], o en si unos sacramentalistas con una concepción sacramental masiva dejaban a un lado el carácter de compromiso de la cena del Señor[5]. Queda sin aclarar por qué Pablo guarda silencio sobre esos motivos teológicos, dejando a la exégesis andar aquí a tientas en total oscuridad. Solamente aparecen con claridad las causas sociales del conflicto. Por eso debería ser del todo válida la tesis de que ese conflicto tiene un trasfondo social y de que se vuelve más inteligible al confrontar sus condicionamientos sociales con los argumentos teológicos de 1 Cor 11, 17s.

Las comunidades helenísticas del cristianismo primitivo tenían una estructura diferente a las asociaciones de su medio ambiente, y esto no sólo bajo el punto de vista jurídico[6], sino también en el

3. Así, por ejemplo, J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Göttingen 1910, 283: los corintios eran indiferentes «frente al carácter religioso de la comida». E. v. Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder*, Leipzig 1902, 24: «se la trataba como una comida normal».

4. W. Schmithals, *Die Gnosis in Corinth* (FRLANT 48), Göttingen ²1965, 237-243, especialmente 244.

5. H. v. Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus*, en *Urchristentum und Geschichte*, Tübingen 1951, 239-275 (= *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964, 338-379, especialmente 364s); G. Bornkamm, *Eucaristía e Iglesia en san Pablo*, en *Estudios sobre el nuevo testamento*, Salamanca 1983, 103-144.

6. Esta cuestión fue planteada en el siglo pasado sobre todo por G. Heinrici, *Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen*: ZWTh 19 (1876) 465-562; Id., *Zum genossenschaftlichen Charakter der paulinischen Christengemeinden*: ThStKr 54 (1881) 502-524. La discusión fue compendiada por J. Weiss, *Korintherbrief*, XX-XXIX, con el resultado de que «la comunidad cristiana de Corinto en esa época inicial pudo causar a los de fuera la impresión de un θίασος; por otra parte, pudo también parecer semejante a las comunidades judías de la diáspora» (XXIVs). Las analogías entre la comunidad de Qumran y las asociaciones de la antigüedad muestran, sin embargo, con qué fuerza pudo influir la idea helenística de asociación también en las tradiciones judías: cf. H. Bardtke, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neugefundenen hebräischen Handschriften. Die Rechtsstellung der Qumran Gemeinde*: ThLZ 86 (1961) 93-104.

aspecto de su composición social. Las asociaciones antiguas eran ampliamente homogéneas en lo social. Las asociaciones religiosas aparecen de hecho como expresión de formas de vida social específicas de clase social en mucha mayor medida que los gremios profesionales, unidos por una misma actividad y en los cuales se podían agrupar miembros de diferente posición social, por ejemplo, comerciantes ricos y menos ricos[7]. Frente a esto, las comunidades helenísticas del cristianismo primitivo, tal y como nos aparecen en Corinto y en Roma, presentan una fuerte estratificación social interna[8]. En Corinto hubo unos pocos, pero al parecer dominantes, «sabios, poderosos y gente de noble alcurnia» (1 Cor 1, 26), frente a los cuales se encontraba la mayor parte de los miembros procedentes de las capas sociales bajas. Una comunidad estructurada así se encuentra ante la difícil tarea de igualar las diversas costumbres, esperanzas e intereses específicos de cada estamento social. Por consiguiente, desde un principio no se excluye el que la estratificación social interna de la comunidad sea también un factor a tener en cuenta en las polémicas teológicas, de manera que los diferentes conflictos comunitarios estén también condicionados por lo social. Y a la inversa, hay que esperar que muchas ideas teológicas de los implicados en esos conflictos manifiesten la intención de configurar las relaciones sociales, es decir, que además de sus intenciones inmanentes tengan funciones sociales. Podemos pues afrontar el análisis de 1 Cor 11, 17s desde dos ángulos diferentes: por una parte, desde los condicionantes sociales que aún podemos reconocer detrás del texto; por la otra, desde las intenciones sociales. Ambos métodos de estudio son legítimos, e incluso ambos unidos analizan el texto sólo bajo un aspecto determinado, y no tienen la pretensión de interpretarlo de una manera exhaustiva.

7. Cf. F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* IV (AAWLM 10), 1963, 236-241: «en unos grupos organizados especialmente bajo el punto de vista mercantil resulta mucho más fácil un avance a base del éxito comercial que en las comunidades religiosas, que por esencia están más fuertemente ancladas en la tradición y en las cuales, en la antigüedad, el modelo de los cultos estatales ejercía asimismo una influencia conservadora» (240).

8. E. A. Judge, *Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert* (Neue Studienreihe 4), Wuppertal 1964, 59: «esta mezcla de intereses tan diferentes distanció a los cristianos de la masa de las otras asociaciones privadas, que en general tanto en lo social como en lo económico estaban configuradas de la manera más homogénea posible. Una situación tal produjo naturalmente diferencias duraderas entre los cristianos...». Sobre la estratificación social de las comunidades, cf. además a R. Knoff, *Über die soziale Zusammensetzung der ältesten heidenchristlichen Gemeinden*: ZThK 10 (1900) 325-347; H. Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, 1969. La estructura social de la comunidad de Corinto la he tratado en el cap. 6 de este libro.

1. *Los condicionamientos sociales del conflicto de 1 Cor 11, 17-34*

El análisis de los condicionamientos sociales del comportamiento humano presupone que este comportamiento se puede describir con precisión dentro de las posibilidades dadas. Pero ya en este punto hay muchas cosas oscuras. Hay que responder a cuatro preguntas:

a) ¿Había grupos diferentes en la cena del Señor, o se trata de un conflicto entre algunos individualistas y la comunidad?

b) ¿Había un comienzo temporal distinto de la cena, y en qué orden temporal tienen lugar los hechos mencionados en 1 Cor 11, 17s?

c) ¿Había en la cena porciones cuantitativamente distintas?

d) ¿Había una cena cualitativamente diferente para los diversos grupos?

Para poder responder a estas preguntas es necesario recurrir también a algunos textos contemporáneos, a fin de poder conocer mejor cuál era entonces el comportamiento corriente.

a) *Grupos diferentes en la cena del Señor*

El conflicto en la cena del Señor se manifiesta en el hecho de que «resulta imposible comer el banquete del Señor, porque cada uno se adelanta a hacer su propio banquete en la comida» (1 Cor 11, 20-21). La frase podría ser entendida como si un individualismo a ultranza fuera la causa de las polémicas, como si cada uno comiera para sí mismo. Pero Pablo no habla sólo de cristianos aislados, sino de σχίσματα y αἱρέσεις; y esto da a entender que Pablo presupone no una reunión de individualistas uno junto al otro, sino formaciones de grupos. El concepto de σχίσμα lo había aplicado ya en 1 Cor 1, 10 a formaciones de grupos por el estilo. El plural σχίσματα deja abierta la cuestión de cuántos grupos altercaban entre sí en la cena del Señor. Sólo por el texto de 1 Cor 11, 22 se puede deducir que eran dos los grupos enfrentados: por una parte, los μὴ ἔχοντες, los que carecen de comida, y por la otra, aquellos que disponen de un ἴδιον δεῖπνον. Con esto no se excluye, naturalmente, una interpretación referida a «individualistas»[9]. Esta interpretación se puede apoyar en las palabras ἕκαστος e ἴδιον.

9. Cf., por ejemplo, H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, 228: detrás de las «formaciones de grupos», según Conzelmann, «se hace

No se puede forzar el que cada uno (ἕκαστος) tome su propia comida: evidentemente no significa «todos y cada uno», puesto que hay algunos que «no tienen nada». Lo mismo que tampoco en 1 Cor. 14, 26 significa que cada uno (ἕκαστος) de los miembros de la comunidad en la asamblea cúltica tenga un salmo, una enseñanza, una revelación o una glosolalia, pues de lo contrario sería superfluo añadir una palabra para aquellos que no tienen ningún don pneumático manifiesto (1 Cor 12, 4s)[10]. Sin embargo, Pablo habla de «cada» cristiano. Lo mismo vale para 1 Cor 1, 12; no es ni mucho menos seguro de que cada uno (ἕκαστος) de los miembros de la comunidad corintia se incluyera en alguno de los partidos allí nombrados. Si pues la afirmación ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν permitiera inferir un comportamiento individualista, en todo caso se trataría de un comportamiento que se limitaría a un grupo determinado.

El concepto ἴδιον δεῖπνον hay que precisarlo ante todo por su oposición a κυριακὸν δεῖπνον: ἴδιος y κυριακὸς designan relaciones de propiedad, de la misma manera que κυριακὸς λόγος e ἴδιος λόγος pueden designar la caja imperial y la privada (OGIS, 699)[11]. Ἴδιον además recuerda el giro estereotipado de las inscripciones ἐκ τῶν ἰδίων (cf., por ejemplo, J. B. Frey, *Corpus Inscript. Iudaicarum*, n. 548.766), con el cual se expresa que el objeto dotado de la inscripción fue llevado a cabo con medios propios. El ἴδιον δεῖπνον sería entonces ante todo la comida traída por cada uno de los cristianos. Si algunos cristianos no tienen ἴδιον δεῖπνον, hay que concluir que no todos contribuían a la cena del Señor, sino que los cristianos más ricos atendían a todos ἐκ τῶν ἰδίων[12]. Las palabras

visible una postura teológica..., un pneumatismo individualista que conduce a la unión en torno a los jefes de partido».

10. Igualmente no se puede tomar literalmente πάντες en 1 Cor 14, 23. Cf. H. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der "Ämter" im Unchristentum*: ZNW 44 (1952/53) 1-43, cf. 6.

11. Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen [4]1923, 304s. En el Egipto ptolomeo existía el cargo especial del «ideólogo», que administraba la caja privada real. La administración romana adoptó este cargo. Cf. J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* II, Leipzig [2]1884, 311, nota 1 y los testimonios de inscripciones allí aducidos.

12. E. v. Dobschütz, *Gemeinden*, 50: «distanciándose de la costumbre de las asociaciones griegas, en las cuales los gastos de la comida eran pagados por la caja común o por algunos miembros particulares, aquí cada uno traía su parte, pero se había organizado de manera que todo se pusiera en común y después fuera distribuido equitativamente; el mismo Señor, a quien eran ofrecidos los dones, debía aparecer así, en cierto modo, como el anfitrión (κυριακὸν δεῖπνον: 1 Cor 11, 20». Pero no todos podían aportar a la comida, como lo subraya J. Weiss, *Korintherbrief*, 293: «los

de institución en este contexto tienen también de seguro el sentido de convertir los dones privados en propiedad de la comunidad. Pues las palabras «esto es mi cuerpo por vosotros», al ser pronunciadas sobre las ofrendas del pan, significaban prácticamente: este pan es para todos vosotros. El pan prodecente ἐκ τῶν ἰδίων era así declarado públicamente como propiedad del Señor, como κυριακὸν δεῖπνον[13]. Sería entonces comprensible por qué Pablo cita expresamente las palabras del Señor.

El adjetivo ἴδιος abarca además, de seguro, un segundo matiz de significado: no solamente caracteriza el alimento como «posesión privada», sino también un modo concreto de consumirlo. Así, Eratóstenes (FGrHist 241, fragm. 16) censura una συνοίκια, porque cada uno toma la bebida repartida en ella en un recipiente que cada uno ha traído consigo: καὶ ἐξ ἰδίας ἕκαστος λαγύνου παρ' αὐτῶν φέροντες πίνουσιν. El mismo problema es tratado por Plutarco en una conversación de sobremesa: ¿hay que dar a cada uno sus propias porciones, o más bien deben beber todos de una misma copa y comer del mismo trozo de carne?:

> «Cuando yo era primer arconte en mi patria, la mayor parte de los banquetes (τῶν δεῖπνων) eran comidas de distribución de porciones: de los sacrificios se repartía a cada uno una parte. A algunos les parecía esto fenomenal, pero otros por el contrario lo consideraban como contrario al espíritu comunitario (ἀκοινώνητον) y vulgar, y pensaban que al abandonar yo el cargo [?] se debía volver de nuevo a la forma acostumbrada de las comidas. Decía Hagias: "no nos invitamos, a mi entender, para comer y beber, sino para comer y beber juntos. Esta distribución de la carne en porciones destruye la comunión (κοινωνία) y crea muchos convites y muchos comensales, ninguno de los cuales comparte de verdad la mesa con su vecino, como si cada uno tomara su parte según peso de la mesa del carnicero y se la sirviera a sí mismo. Pues ¿qué diferencia hay entre lo que hicieron al parecer los Demofontidas con Orestes, poniéndoles

miembros más acomodados traían consigo mayor cantidad de provisiones, que estaban destinadas a ser donadas, a fin de que pudieran participar también los pobres, que no tenían nada».

13. En las comidas sacrificiales paganas se daba también una transferencia de los dones: cf. el himno a Sérapis de Elio Arístides, § 27: «le invitan (a Sérapis) a la comida y le ofrecen, como presidente de la mesa y como anfitrión, el mejor puesto... Así pues, este dios es al mismo tiempo donante y receptor de dones». Sobre esto escribe A. Höfler, *Der Serapishymnus des Aelios Aristeides* (TBAW 27), Stuttgart-Berlin 1935, 96: «el adorador de Sérapis invita a la comida a sus conocidos. Trae al templo alimentos como sacrificios, los consagra al dios y los recibe otra vez como don del dios, tal vez después de retirar la parte destinada a Sérapis y a sus sacerdotes. Entonces tiene lugar la comida, y Sérapis es de esta manera huésped y anfitrión».

delante a cada uno de los invitados un vaso, una jarra llena de vino y una mesa particular (ἰδίαν) e indicándoles que bebieran sin ocuparse de los demás, y entre lo que sucede ahora, en que a cada uno se le pone delante carne y pan como en su propio pesebre y se le agasaja bien, excepción hecha de que nosotros no tenemos que guardar silencio, como les sucedía a los que hospedaron a Orestes?"» (*quaest. conv.* II 10, 1).

La opinión de Hagias es compendiada más adelante en una frase (II 10, 2): ἀλλ' ὅπου τὸ ἴδιον ἐστιν, ἀπόλλυται τὸ κοινόν. Vemos que también se discute en otras partes la relación de ἴδιον δεῖπνον con κοινὸν δεῖπνον. Correspondía a la buena tradición griega el dar aquí en la discusión de estas cuestiones la primacía a la idea de comunidad. Piénsese en el κοινὰ τὰ τῶν φίλων (Platón, *Fedro* 279c). Pero los banquetes griegos presuponen una cierta homogeneidad social, prescindiendo del hecho de que la colonia romana de Corinto estaba influida muy fuertemente en lo cultural por tradiciones no griegas. Los problemas de los banquetes griegos, como los que se discuten en Plutarco, son en realidad problemas de relación del individuo con la comunidad: el problema no está aquí en la relación entre los grupos, sino en el comportamiento de los individuos. Pero justamente en eso en Corinto la cosa debió ser diferente.

Es preciso que consideremos en conjunto el primer y el segundo matiz del significado de ἴδιον: una parte de la comunidad de Corinto trae ἐκ τῶν ἰδίων alimentos a la reunión de la comunidad y come estos alimentos, al menos en parte, como ἴδιον δεῖπνον. Si este comportamiento tiene rasgos «individualistas», se trata indudablemente del comportamiento individualista de un grupo determinado, que como tal, al parecer, es un comportamiento específico de clase social. Los cristianos que comen su propia comida disfrutan probablemente de un elevado estado social, pero no sólo porque podían traer, a diferencia de los demás cristianos, alimento para ellos mismos y para los demás. Su posición social se deduce también de la pregunta de Pablo: «¿es que no tenéis casas para comer y beber?». Esto suena como si algunos cristianos de Corinto poseyesen casas. Si Pablo hubiera querido decir solamente que cada uno debía comer en casa, entonces hubiera sido más propia la formulación ἐν οἴκῳ (1 Cor 11, 34; 14, 35) o bien παρ' ἑαυτῷ (16, 2). Su pregunta solamente puede dirigirse a una parte de los cristianos corintios; el consejo de comer y beber en casa (11, 34) sólo puede aplicarse a aquellos que tienen para comer y para beber. En el caso de los que no tienen nada, sería un cinismo inimaginable aconsejarles comer en su propia casa; se les podría aconsejar más bien: pasad hambre

en vuestra propia casa[14]. Pero si debía resultar evidente para los destinatarios corintios al leer la carta a quién se aludía con la pregunta del v. 22, esta pregunta debía contener necesariamente algo característico del grupo aludido que lo señalara como un grupo relativamente bien acomodado. Y para eso sólo hace al caso el οἰκίας ἔχειν. Es por tanto probable, aunque no del todo seguro, que en este giro resuene la idea del poseer casa. Sabemos además que algunos cristianos corintios podían disponer de «casas»: Gayo es ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας (Rom 16, 23), Ticio Justo hospeda a Pablo en su casa (Hech 18, 7).[15]

Podemos suponer que el conflicto en la celebración de la cena del Señor es un conflicto entre cristianos ricos y pobres. La ocasión del conflicto fue un determinado comportamiento de los ricos: tomaban parte en la comida comunitaria posibilitada por ellos, pero comían aparte, posiblemente en un espacio separado de los otros y en una mesa particular[16]. Sin embargo, sabemos poco sobre el modo y manera como se desarrollaba su «comida privada».

b) *Diferente comienzo de la comida*

Al parecer existían problemas sobre el comienzo de la comida. Pablo advierte que se deben esperar unos a otros (1 Cor 11, 33). Además el v. 21 se podría interpretar como si cada uno tomara su comida «anticipadamente» (προλαμβάνειν). Ambos pasajes, sin embargo, no se pueden poner sin más bajo un mismo común denominador: mientras que según el v. 33 parece que se hubiera comenzado prematuramente con la comida comunitaria, de tal modo que los que llegaran más tarde ya no pudieran participar

14. Frecuentemente se ha deducido también el *status* social bajo de los μὴ ἔχοντες a partir de 1 Cor 11, 33: puesto que éstos llegan demasiado tarde a la comida, no han podido disponer libremente de su tiempo. Así: H. Lietzmann, *An die Korinther* I/II (HNT 9), Tübingen [4]1949, 59; G. Bornkamm, *Eucaristía*, 107 y H. Conzelmann, *Korintherbrief*, 230, nota 26.

15. Sobre esta cuestión, cf. el cap. 6 de este libro, p. 205-209.

16. Cf. J. Weiss, *Korintherbrief*, 293: «no se podía evitar, de seguro, el que los miembros se sentaran por grupos, quizás incluso en mesas separadas. Pero en esto se debía evitar una segregración hiriente de los pobres tanto por parte de las camarillas como de los acomodados». Una tal separación por grupos es, naturalmente, sólo una suposición. Argumentos a su favor: 1) la comunidad corintia era muy grande (Hech 18, 10), 2) existe una pintura de la celebración de la cena en la antigüedad cristiana en la cual hay diversos grupos sentados comiendo juntos: cf. tabla 9 en H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*, Berlin-Leipzig [2]1927. Pero no es seguro que no se trate ahí de una representación del milagro de la multiplicación de los panes.

en ella[17], el v. 21 sugiere la idea de que algunos cristianos habrían comenzado ya antes con su comida privada y que la comida comunitaria seguiría después. En este caso los llegados más tarde se habrían visto menos perjudicados. Ahora bien, 1 Cor 11, 21 es una constatación y el v. 33 una advertencia. Para una reconstrucción de la situación en cuanto al conflicto hay que dar preferencia entonces al v. 21, tanto más cuanto que el v. 33 sería una advertencia con pleno sentido también en el caso de que se dirigiera a los que tomaban antes su comida privada. En todo caso, el inicio de la cena del Señor no estaba «regulado».

Ahora bien, la cena del Señor se abre con las palabras sobre el pan, mediante las cuales los dones «privados» eran transferidos a la comunidad. Mientras no se pronunciaran las palabras de institución, los alimentos traídos por cada uno seguían siendo «propiedad privada». Solamente durante ese tiempo podría haber comidas privadas. Un motivo externo del conflicto en la cena del Señor pudo consistir entonces en el hecho de que en los servicios litúrgicos corintios no había una ordenación obligatoria, o bien no había nadie que puediera imponer un orden[18]. Había mucha ἀκαταστασία (1 Cor 14, 33).

Se supone frecuentemente que en Corinto se daba regularmente una comida ordinaria para alimentarse antes de la comida cúltica. El orden establecido en las palabras de institución (palabra sobre el pan, δεῖπνον, palabra sobre el cáliz) reproduciría un orden ya no practicado[19]. Las polémicas resultarían entonces del hecho de que algunos cristianos llegaban a la comida ordinaria demasiado tarde y no les quedaba nada que comer. Pero el orden aquí supuesto, comida normal - cena del Señor, es improbable.

17. Una interpretación completamente distinta de 1 Cor 11, 33s la presentan A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*: EvTh 7 (1947/48) 99-115 y H. W. Bartsch, *Der korinthische Missbrauch des Abendmahls. Zur Situation und Struktur von 1 Korinther 8-11*, en *Entmythologisierende Auslegung. Aufsätze aus den Jahren 1940-1960*, Hamburg 1962, 169-183, sobre todo 182. Según estos autores, en las reuniones aludidas en el v. 33 no se trata de reuniones comunitarias, sino de comidas privadas de particulares, a las cuales debían ser invitados también los cristianos más pobres. Se les debe esperar. Pero resulta absolutamente improbable que «reunirse» y «comer» en los versículos 20 y 33 signifiquen algo diferente. Además, en el versículo siguiente se habla por vez primera de las comidas privadas en las casas.

18. E. v. Dobschütz, *Gemeinden*, 50 atribuye los problemas de la cena del Señor al hecho de que en la reunión de la comunidad faltaba una autoridad dirigente. Pablo o Apolo, que hubieran podido ejercer tal autoridad, estaban ausentes.

19. G. Bornkamm, *Eucaristía*, 121 piensa que para Pablo el μετὰ τὸ δειπνῆσαι es «ya sólo una fórmula litúrgica antigua». Igualmente piensan P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur Paulinischen Eucharistieauffassung* (StANT 1), München 1960, 71s; H. Conzelmann, *Korintherbrief*, 234.

A mi juicio, es impensable que Pablo cite una fórmula cúltica sagrada, que asegure expresamente que así y no de otra manera la ha recibido, y que al mismo tiempo espere tácitamente que no se va a cumplir al pie de la letra. Esta fórmula presupone una comida entre las palabras sobre el pan y el vino; la copa se ofrece μετὰ τὸ δειπνῆσαι (1 Cor 11, 25). Si ya en Corinto había desorden durante la acción litúrgica, entonces Pablo lo único que hubiera hecho sería aumentarlo. Si pretende imponer algún orden, es imposible que repita instrucciones superadas: la ἀκαταστασία (1 Cor 14, 33) hubiera sido completa.

Los argumentos reunidos por P. Neuenzeit en favor de una comida normal antes de la eucaristía en Corinto difícilmente pueden convencer:[20]

> 1) Si en 1 Cor 10, 16 la copa y el pan aparecen estrechamente unidos, no se sigue en absoluto de ahí que sean ofrecidos conjuntamente después de la comida. Por otra parte, en 1 Cor 10, 16 Pablo invierte incluso el orden acostumbrado (pan-vino), de suerte que de este pasaje apenas podemos inferir algo sobre el orden realmente practicado.
> 2) Tampoco se sigue nada de 1 Cor 11, 21 en favor de una comida comunitaria normal antes de la cena del Señor: sólo se habla de unos ἴδια δεῖπνα tomados antes, pero no se habla de un κοινὸν δεῖπνον. Neuenzeit argumenta: «si la acción sobre el pan hubiera tenido lugar ya al principio de la celebración, los retrasados sólo habrían podido tomar parte en la acción de gracias sobre la copa. Pablo habría condenado duramente semejante exclusión de los pobres de la acción de gracias sobre el pan»[21]. El argumento es válido: la acción de gracias sobre el pan no estaba al principio, pero no después de una comida comunitaria normal aprobada por Pablo, sino después de una comida privada desaprobada por Pablo.
> 3) Otro argumento sería que en 1 Cor 11, 34 se «inicia ya la total separación de la comida normal de la eucaristía». Pero lo que se separa son sólo las comidas privadas de la comida comunitaria.
> 4) Desde Hech 20, 7s, Mc 14, 17-21 y Jn 6, 52 no se puede inferir el orden de la celebración de la comida en Corinto, ni aun en el caso de que se pudiera deducir a partir de esos pasajes una sucesión de comida normal comunitaria y eucaristía cúltica.

Los cristianos ricos comían la comida traída por ellos no sólo aparte, sino que, al parecer, la comenzaban ya antes de la comida comunitaria[22]. Pero tampoco con esto queda aún descrita de una

20. P. Neuenzeit, *Herrenmahl*, 71s.
21. P. Neuenzeit, *o.c.*, 71.
22. G. Bornkamm, *Eucaristía*, 110 describe de una manera muy gráfica las motivaciones posibles de esta comida adelantada. Hasta que llegaban los pobres, «se

manera adecuada la particularidad de su comportamiento. Da la impresión de que esa comida privada no era sólo una comida anticipada. Pero esto nos lleva al punto siguiente.

c) *Diferentes cantidades de comida y bebida*

En primer lugar hay algunos indicios que apuntan al hecho de que los ἴδια δεῖπνα continuaban durante la cena del Señor. Pablo formula: «cada uno toma sus propio banquete en la comida»; προλαμβάνειν no tiene por qué significar solamente «anticipar», sino que puede significar también «tomar»[23]. El duplicado de «banquete» y «comida», de δεῖπνον y φαγεῖν, difícilmente es un simple pleonasmo: φαγεῖν asume más bien el κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν de la frase anterior y corresponde al εἰς τὸ φαγεῖν del v. 33. En ambos casos se alude a la cena del Señor. La comida privada acontece ἐν τῷ φαγεῖν, «durante la comida del Señor», y no antes de su comienzo real. El v. 21 al menos no excluye esta interpretación.

Según esto, podría ser que por las palabras de la consagración no se pusiera toda la comida a disposición de la comunidad, sino que una parte especial de ella se reclamara para sí «privadamente»: los más ricos disponían eventualmente de porciones mayores que los demás. A una tal comida, añadida a la cena del Señor, apunta también la advertencia de Pablo en 1 Cor 11, 29: «pues el que (indignamente) come y bebe come y bebe su propia condena, al no distinguir el cuerpo (μὴ διακρίνων τὸ σῶμα)». Esto se puede explicar así: en la cena del Señor algunos no distinguen debidamente entre la comida perteneciente a la cena del Señor y su ἴδιον δεῖπνον. Algunos disponen de más comida que los demás.

Es absolutamente imaginable que se reservara una porción mayor para aquellos que hacían posible con sus donativos la comida

podía pasar el tiempo tranquilamente comiendo y bebiendo en compañía de familiares, amigos y compañeros. Cada uno puede imaginarse los motivos muy comprensibles que han podido jugar aquí algún papel: la inclinación tan humana a una sociabilidad del estar con los suyos; la aversión a las molestias que se ocasionan cuando se sientan físicamente a la misma mesa ricos y pobres, libres y esclavos —comunidad corporal de mesa es justamente algo muy distinto de una limosna a distancia—; la preocupación de que a uno se le pueda echar a perder la "disposición" para la recepción del sacramento a causa de tal penosa "embestida" de los pobres. Todo esto pudo inducir a "tomar previamente" la propia comida».

23. En la estela de Apelas (apr. 160 d.C.) aparece προλαμβάνειν sin significado temporal apreciable (IG, ²IV 126; ³SIG, 1170). Cf. J. H. Moulton - G. Milligan, *The vocabulary of the Greek testament*, London ²1963, 542. Sobre la estela véase además R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Ph.S 22/3), Leipzig 1931, 43s. Supone aquí una expresión médica.

comunitaria. También las asociaciones de la antigüedad hacían diferencias en sus distribuciones. Conocían «donaciones materiales a determinados miembros, ante todo en forma de una participación mayor en los emolumentos para los funcionarios y empleados. El nivel de esta participación mayor fluctuaba entre una y media, dos o tres veces más, de ahí las denominaciones de *sesquiplicarii, duplicarii* y *triplicarii* para las diversas categorías de funcionarios»[24]. Como ejemplo señalemos el *collegium* de Lanuvio, que incluía también esclavos (136 d.C.)[25], que fijaba la siguiente disposición (CIL, 14, 2112 = Dessau, 7212): *ut quisquis quinquennalitatem gesserit integro, ei ob honorem partes sesquiplas ex omni re dari*, es decir, el que había ejercido cinco años su cargo sin objeción alguna en su contra recibía en las fiestas y en los pagos una parte y media más que los demás. Había además repartos extra, por ejemplo, para los funcionarios auxiliares vitalicios, para el secretario y para el mandadero. La porción normal en las fiestas consistía en algo de pan, cuatro anchoas y una ánfora de vino. No se puede de ninguna manera afirmar que hubiera una regulación semejante en la comunidad de Corinto. Por el contrario: a diferencia de otras asociaciones antiguas, aquí no había al parecer ninguna regulación formal, ningún estatuto, ninguna ordenación con cuya ayuda se pudieran atajar los conflictos desde un primer momento. No estaba fijado quién tenía méritos especiales. Los estatutos de las asociaciones son aquí de importancia solamente en un punto: nadie se escandalizaba, al parecer, lo más mínimo de que algunos miembros que habían contraído méritos ante la comunidad recibieran mayores participaciones que los demás, más aún, se consideraban semejantes desigualdades como justas y equitativas. ¿Pero no habían contraído los cristianos ricos de Corinto méritos incuestionables ante la comunidad?[26]. Ellos proporcionaban salones para la comida comunitaria. Hacían con sus donativos que el banquete fuera posible para todos. Si ellos tomaban un ἴδιον δεῖπνον, además de la comida comunitaria,

24. E. Kornemann, *Collegium*, en PRE 7, 380-480, col. 441.

25. El texto del estatuto de la asociación está recogido en los apéndices de H. Lietzmann, *An die Korinther*, 91-93.

26. La recomendación en favor de Estéfanas de 1 Cor 16, 15s muestra que los méritos ante la comunidad eran causa también en el cristianismo primitivo de que se concediese a algunos una autoridad especial: «observamos aquí el fenómeno, frecuente en la vida, de que aquellas personas que hacen algo en favor de la comunidad ganan por esta razón un puesto natural de autoridad», así J. Weiss, *Korintherbrief*, XXVI. La idea de que los que detentaban cargos dentro de la comunidad cristiana tenían también privilegios materiales se daba también en el cristianismo primitivo: 1 Cor 9; 1 Tim 5, 17; Did 13, 3.

tal vez lo único que hacían era acomodarse a un modo de comportamiento reconocido entonces. Los estatutos de las asociaciones tenían frente a la vida comunitaria «carismática», no regulada, de los corintios la ventaja de que daban a los empleados la oportunidad de distinguirse por sus servicios especiales. Allí donde todo se deja a la libre actuación del «espíritu» se imponen aún más claramente los favorecidos por su *status* social.

Los cristianos ricos no solamente habrían comido separados de los demás y habrían comenzado antes de la cena del Señor normal, sino que habrían tenido también más abundancia que los demás. Pablo se refiere ciertamente a la mayor cantidad del ἴδιον δεῖπνον cuando dice: «mientras uno pasa hambre, el otro está borracho» (1 Cor 11, 21). Pero tampoco la suposición de diferentes cantidades de comida y bebida explica aún el conflicto en la celebración de la cena del Señor. En ese caso, Pablo debería haber exhortado más bien a repartir todo equitativamente. Sin embargo, Pablo recomienda tener en casa la «comida privada». No se le debería achacar precipitadamente el sarcasmo de afirmar que el que tenga bastante que coma en casa. Lo grave no sería que en la cena del Señor algunos pasaran hambre; lo realmente importante sería que no tomaran conciencia excesiva de cómo otros miembros de la comunidad lo pasaban mucho mejor. En tanto se suponga sólo diferentes cantidades de comida para los cristianos ricos y pobres, la propuesta de solución paulina tiene que parecer extraña.

d) *Diferentes clases de comida*

La exhortación de Pablo de comer en casa el ἴδιον δεῖπνον se comprende mejor si se supone que comprendía algo más que sólo pan y vino, es decir, además de eso, algún alimento de acompañamiento, como era lo corriente entonces: ἐσθίουσι μὲν γὰρ δὴ πάντες ἐπὶ τῷ σίτῳ ὄψον, ὅταν παρῇ (Jenofonte, *mem.* III 14, 2). Incluso el humilde *collegium* de Lanuvio, que comprendía miembros de las clases más bajas, prevé que se coma pescado además de pan y vino. Se comprende que tampoco en la comunidad de Corinto algunos cristianos se contentaran con pan y vino solamente. Pero si esto era así, entonces Pablo no podía exhortar a repartir también estos alimentos extra por un motivo muy sencillo: en las palabras de institución no se habla de ellos. Y sin lugar a dudas estas palabras de institución son para él sagradas e inalterables. Y éstas sólo preveían pan y vino.

Sagradas e inalterables tuvieron que ser también para la comunidad de Corinto. En su carta la comunidad afirma solemnemente

que sigue las tradiciones recibidas de Pablo. En 1 Cor 11, 2 Pablo se refiere a eso y alaba a la comunidad por ello. Irónicamente en nuestro contexto habla otra vez de ello: «¿os alabaré (a saber, porque separáis la comida privada y la cena del Señor)? En esto no os alabo» (1 Cor 11, 22). Se podría inferir que también en la cuestión de la cena del Señor en Corinto se creía cumplir fielmente las tradiciones de Pablo. Se pudo argumentar así: puesto que las palabras de institución prevén solamente la distribución de pan y de vino, todo lo demás puede ser considerado como «comida privada». Formalmente se guardaba la tradición. Se guardaba la letra. ¿Iba Pablo a alabarlos por ello?

Una interpretación tan «ingeniosa» de la tradición sobre la cena del Señor no lo es tanto, si se la considera en el marco de las costumbres vigentes por aquel entonces. Para algunos corintios no resultaría de ningún modo tan extraña la idea de una comida con diferentes niveles de calidad de alimentos entre los comensales, tratándose de personas de diferentes estamentos sociales. Pues esa praxis está bien testificada para aquel tiempo[27]. No es de extrañar que solamente oigamos críticas a esa costumbre: quien estaba de acuerdo con ella tenía pocos motivos para expresarse al respecto. Es interesante que nos hayan llegado críticas desde diferentes perspectivas: en Plinio el joven la razón de la crítica es el sentimiento humanitario de un miembro de la clase alta, mientras que en Marcial y Juvenal habla, por el contrario, el orgullo propio herido de uno que sufre por la postergación en la comida. Plinio escribe:

> «Sería complicado explicar desde el principio, y además no interesa, cómo llegué, sin estar de ningún modo ligado con él, a comer como huésped en casa de un hombre que se consideraba a sí mismo limpio y económico, pero a quien yo considero sucio y además derrochador. Para sí mismo y unos pocos más presentó toda clase de exquisiteces, mientras que al resto presentaba cosas baratas y en pequeñas porciones. Hasta el vino lo sirvió de tres tipos en pequeñas garrafas, pero no para que hubiera posibilidad de escoger, sino para que no se pudiera rehusar: una clase, para él y para nosotros; otra, para los amigos de menor rango (pues hace diferencias de rango entre sus amistades), y otra, para sus libertos y los nuestros.
>
> Mi vecino de mesa notó esto y me dijo si lo aprobaba: "No", le dije. "Entonces, ¿cómo te comportas tú?", me preguntó. "Yo ofrezco lo mismo a todos, porque invito a comer y no a censurar, y pongo del todo a mi mismo nivel a aquel con quien comparto la misma mesa y los mismos

27. Cf. J. Carcopino, *Das Alltagsleben im Alten Rom zur Blütezeit des Kaisertums*, Wiesbaden 1950, 417s.

lechos". "¿También a los libertos?". "También, pues en ese momento los considero como comensales y no como libertos". A lo que contestó: "Pues esto te tiene que costar caro". "En absoluto". "¿Por qué no?". "Porque mis libertos no beben lo mismo que yo, sino que yo bebo lo mismo que ellos"» (Plinio, *epist.* II 6).

Resulta interesante que la «propuesta de solución» de Plinio sea semejante a la de Pablo en un punto: el superior debe acomodarse en sus costumbres alimenticias en el caso de comidas comunitarias al más débil social. Por el contrario, si se lee la crítica «desde abajo» en Marcial y Juvenal, ésta tiende, comprensiblemente, a equiparar al más débil social con el situado más arriba:

«Puesto que tú a comer me invitas desde que no recibo dinero alguno,
¿por qué no se me presentan los mismos platos que a ti?
Tú te inflas de ostras, criadas en el lago Lucrino,
yo chupo sólo una almeja, y me rompo la boca al hacerlo.
Tú te sirves champiñones: para mí sólo hay hongos de los cerdos.
Tú la emprendes con un lenguado: yo tengo que contentarme con una [brema.
Una dorada paloma con enormes muslos hay ante ti:
a mí se me sirve sólo una cotorra que murió en su jaula.
Póntico, si estoy comiendo contigo, ¿por qué tengo que comer sin ti?
¡Que me aproveche el que no haya ningún deber de dinero!
[¡Comamos lo mismo!».

(Marcial, *epigr.* 1, 60).

Marcial se expresa mucho más amargamente en otro pasaje y maldice al anfitrión, que a los ojos de todos hace ostentación de su superioridad social:

«Dime, ¿estás loco? Cuando te contempla el ejército de tus invitados,
Cecilio, te tragas tú solo, solito, las setas.
¿Qué te puedo desear que tu barriga y tus tragaderas merezcan?
Cómete una seta de la clase que comió Claudio un día».

(Marcial, *epigr.* 1, 2. Cf. además 4, 85; 6, 11; 10, 49).

Juvenal ha descrito ampliamente el banquete de Virro (*sat.* 5): mientras el anfitrión se sirve un vino bueno y añejo, pan tierno, hígado graso y toda clase de bocados exquisitos, los huéspedes tienen que contentarse con un vino agrio, pan mohoso, repollo con olor a aceite de lámpara, setas sospechosas, una gallina vieja y manzanas podridas. Y además se suscita entre los invitados una encarnizada lucha.

Todos los testimonios aducidos proceden de autores latinos; y precisamente por eso son valiosos para iluminar la situación

corintia. Pues la Corinto del siglo I d.C. era una nueva fundación romana. El idioma oficial era el latín. La mayor parte de las inscripciones de esta época están redactadas en latín. Y aunque en muchos aspectos estaba ligada a las antiguas tradiciones griegas (por ejemplo, se instauraron de nuevo los juegos ístmicos), sin embargo la construcción de un anfiteatro muestra lo fuerte que era el influjo romano, no griego[28]. La comunidad corintia además comprendía también, con gran probabilidad, hombres de procedencia latina. De los diecisiete nombres de cristianos corintios que han llegado hasta nosotros, ocho son latinos: Aquila, Cuarto, Fortunato, Gayo, Lucio, Priscila, Tercio, Ticio Justo. Uno de ellos, Gayo, según Rom 16, 23, era incluso «anfitrión de toda la comunidad», lo cual nos sugiere la idea de que, entre otras cosas, tendrían lugar en su casa comidas comunitarias. Tampoco se debe afirmar que las (malas) costumbres romanas descritas estuvieran difundidas en la comunidad corintia. Los pasajes citados deben servir sólo como testimonio de que de hecho se daban modelos de comportamiento según los cuales en una comida comunitaria se trataba a los invitados de diversa manera según su rango social: los libertos y los clientes servían al anfitrión como trasfondo para demostrar su poderío como patrón. En las comidas descritas por Plinio, Marcial y Juvenal se trata naturalmente de comidas privadas, pero como tales podían aparecer también las comidas comunitarias de la comunidad de Corinto: Gayo aparece como anfitrión de la comunidad, como si de alguna manera la hubiera invitado a su casa. Los que con sus donativos hacían posible la comida comunitaria aparecían de hecho como anfitriones privados, como patronos que sostenían a los clientes que dependían de ellos.

Podemos pues inferir con cierta probabilidad que en las reuniones comunitarias de Corinto, además del κυριακὸν δεῖπνον comunitario, había para algunos un ἴδιον δεῖπνον, que además de pan y de vino contenía algún alimento más. Alimentos adicionales podrían ser: pastas, pescado y carne. A mi juicio es probable que, entre otros alimentos, se comiera también carne. La carne era, al parecer, en Corinto un alimento que se ofrecía en las invitaciones. Eso se desprende precisamente de 1 Cor: si se acepta una invitación, hay que contar con que el anfitrión ofrezca carne (1 Cor 10, 28).

28. Sobre la situación cultural de la Corinto romana, cf. H. J. Kent, *Corinth 8/3. The inscriptions 1926-1950. Results of excavations*, Princeton 1966, 17-31; F. J. de Waele, *Corinthe et saint Paul*, Paris 1961; O. Broneer, *Corinth. Center of st. Pauls missionary work in Greece*: BA 14 (1951) 78-96.

Plutarco da por supuesto también que se comía carne en los banquetes comunitarios (*quaest. conv.* II 10, 1). Del mismo 1 Cor 11, 17s se desprende que lo característico del ἴδιον δεῖπνον reside en el ámbito de los alimentos sólidos: «el que come y bebe (a saber, el pan y el vino) come y bebe su propia condena, si no diferencia el cuerpo» (1 Cor 11, 29). Es curioso que no diga: «... si no diferencia el cuerpo y la sangre», sino sólo: μὴ διακρίνων τὸ σῶμα. Es decir, el problema residía en el «cuerpo de Jesús», en el pan, por consiguiente, en el alimento sólido[29]. El peligro estaba en que no se distinguiese de otra clase de σῶμα. A mí me parece que no queda descartado el que aquí haya una alusión a los σώματα de los animales (cf. Sant 3, 3).

Si se concede la posibilidad de que algunos cristianos corintios comieran carne también de vez en cuando en su ἴδιον δεῖπνον, sería viable una hipótesis de largo alcance, que aquí únicamente vamos a esbozar brevemente: a saber, que en 1 Cor 10, 14-22 y en 11, 17s se trate del mismo problema, pero desde una perspectiva diferente: el problema del uso de la carne como alimento en las reuniones de la comunidad[30]. En ambos pasajes se trata del problema de si la cena del Señor es incompatible con una ulterior comida: allí se trata del εἰδωλόθυτον, aquí del ἴδιον δεῖπνον. Podría ser que ambas cosas fueran en parte idénticas: en Corinto no se podía descartar en absoluto para ninguna carne que no estuviese ritualmente «tarada». Cualquier carne comprada podía ser «carne sacrificada a los ídolos», hasta incluso la carne consumida por algunos cristianos en la cena del Señor. La viabilidad de esta hipótesis depende de la exégesis de 1 Cor 8-10, que desbordaría los límites de este capítulo[31]. Por eso, quede anotada esta hipótesis sólo como una posibilidad. No se presupone en nuestra argumentación ulterior.

29. La interpretación concreta referida a la distinción de los alimentos sigue siendo la más probable. Así también H. Lietzmann, *An die Korinther*, 59. De manera diferente: H. Moffat, *Discerning the body*: ET 30 (1918/19) 19-23; W. G. Kümmel, en el suplemento a H. Lietzmann, *An die Korinther*, 186; A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*: EvTh 7 (1947/48) 99-115. Es cierto que Pablo asocia también a σῶμα el significado de «cuerpo de Cristo», pero, puesto que en la frase se habla de «comer y beber», de seguro que en primer lugar se refiere al elemento de la comida. Es improbable la traducción de A. Ehrhardt: «el que come y bebe se come y bebe la condena, ya que no hace ninguna excepción en favor de su persona».

30. H. N. Bartsch, *Der korinthische Missbrauch des Abendmahls*, en *Entmytologisierende Auslegung*, 1962, 169-183 tiene quizá razón cuando ve tratado el mismo problema en 1 Cor 8-10 y 11, 17s. El lazo de unión, sin embargo, difícilmente se ha de buscar en la abstinencia.

31. Sobre 1 Cor 8-10, cf. el cap. 7 de este libro.

Describamos una vez más, en resumen, el comportamiento que hemos reconstruido de aquellos cristianos que en las reuniones comunitarias consumían una «comida propia». Algunos cristianos más ricos hacían posible con sus donativos la comida de la comunidad, que preveía para todos pan y vino. Por las palabras del Señor estos dones eran declarados propiedad del Señor y quedaban a disposición de la comunidad. Junto a esta comida comunitaria, por tanto, podía tener lugar una «comida privada», porque no estaba reglamentado el inicio de la cena del Señor, y hasta el principio de la misma (es decir, hasta las palabras de la consagración) los dones traídos eran propiedad privada, pero sobre todo porque los cristianos más ricos, además de pan y vino, comían algún alimento más, cuya distribución a la comunidad no estaba prevista en absoluto en las palabras de institución.

Este comportamiento suscitó la crítica. El problema de fondo residía de seguro en que los cristianos más ricos demostraban ante los ojos de los demás hasta qué punto dependían todos de ellos, hasta qué punto vivían de los donativos de los de arriba. Las diferencias en la comida son algo así como un símbolo atemporal de riqueza. Los menos acomodados experimentan aquí su inferioridad social de forma elemental. Se les mete por los ojos que se encuentran en la parte de abajo dentro de la escala de rango social. Y semejante cosa tiene que suscitar una sensación de humillación destructora de la comunidad. Recuérdese la agresividad verbal de Marcial, quien, como cliente de los poderosos, no era más que un huésped de segunda clase. Con razón lanza Pablo esta acusación contra los cristianos ricos: «despreciáis la comunidad de Dios y abochornáis a los que no tienen nada» (1 Cor 11, 22). Los fundamentos del conflicto en la celebración de la cena del Señor no radican en un plano puramente material o puramente teológico. Los fundamentos son ante todo de carácter social: se trata de problemas propios de una comunidad socialmente estratificada, en la que había peligro de que el κυριακὸν δεῖπνον comunitario se convirtiera en un ἴδιον δεῖπνον de clase social, y que la cena del Señor, en vez de fundamentar y representar la unidad del cuerpo de Cristo, fuera aprovechada como ocasión para demostrar las diferencias sociales.

Sin embargo, no podemos caer en el error de lanzar contra los ricos acusaciones moralizantes. Los análisis sociológicos e históricos nos obligan a ser prudentes en semejantes valoraciones. Antes de juzgar en bloque a los cristianos ricos, téngase en cuenta:

a) Las reuniones de la comunidad tenían lugar probablemente en las casas privadas de los cristianos mejor acomodados[32]. Eran posibles gracias a sus donativos. Aun cuando no lo hubieran querido, demostraban así su posición social, prescindiendo totalmente de la configuración concreta de la cena del Señor.

b) Los cristianos más ricos no solamente invitaban a la comunidad, sino también, al mismo tiempo, a algunos miembros de su mismo rango social que pertenecían a la comunidad. En su trato mutuo, sin embargo, no se podían suspender todas las expectativas de atenciones y de gastos que se consideraban normales en su trato social al margen de la comunidad. A éstas pertenecía, por ejemplo, el que en sus invitaciones se diera a comer carne (1 Cor 10, 27s). Las expectativas vinculadas a un determinado estamento social tienen un peso propio frente a las posturas personales. Cuando Gayo, por poner un ejemplo concreto, hospedaba en su casa a la comunidad, hospedaba igualmente a algunos que pertenecían a los pocos «sabios, poderosos y de buena familia» (1 Cor 1, 26). Era lógico que en su trato se dieran mutuamente una cierta preferencia.

c) Para la exclusión de los otros cristianos de la «comida privada», los cristianos más ricos podían apelar formalmente a la parádosis de la cena: ésta preveía sólo el reparto de pan y de vino. Todo lo restante podía ser considerado como «comida privada».

d) Además se podían orientar por los esquemas de comportamiento del medio ambiente, que no presentan como algo absolutamente imposible una postergación de los otros en la comida comunitaria: las asociaciones preveían en sus estatutos una preferencia en las comidas festivas hacia aquellos que habían contraído méritos especiales. Los patronos romanos influyentes trataban en sus banquetes de invitados a los clientes y libertos como huéspedes de segundo rango.

Seguramente los cristianos más acomodados no tenían mala conciencia en todo este asunto. Antes por el contrario, vivirían con la conciencia de que ayudaban generosamente a los cristianos más pobres con una comida que ellos regalaban. El conflicto tiene sus raíces en que su comportamiento, que ponía de manifiesto las diferencias sociales, chocaba con la idea consecuente de comunidad que existía en la tradición cristiana y también en la tradición griega: piénsese en la discusión acerca de la comunión en la comida en Plutarco (*quaest. conv.* II 10), en la crítica de Plinio basada en la

32. Cf. F. V. Filson, *The significance of the early house churches*: JBL 58 (1939) 105-112.

idea de comunidad frente al postergamiento de los comensales (*epist.* II 6), en el κοινὰ τὰ τῶν φίλων (Platón, *Fedro* 279c; cf. Diodoro V 9, 4; Jámblico, *vita Pyth.* 30, 168; Porfirio, *vita Pyth.* 20). La descripción idealizada de la comunidad primitiva en la obra de Lucas (Hech 2, 44) nos muestra hasta qué punto se podían unir aquí la tradición cristiana primitiva y la tradición griega. El conflicto habría que entenderlo entonces como un conflicto entre dos modelos diferentes de comportamiento, que se ofrecían a los cristianos más ricos en forma de expectativas basadas en lo social: como un conflicto entre las expectativas específicas de clase social y las normas de una comunidad de amor que quiere abarcar a los hombres de los diversos estamentos sociales. Aun cuando no podemos llegar a reconstruir en todos sus detalles la forma concreta que tomó este conflicto de roles, debería quedar sin embargo suficientemente claro que este conflicto está basado en la estructura social de las comunidades cristianas; en un grupo con una estratificación social interna, que se ayuda mutuamente por medio de donativos, es natural que tengan preponderancia aquellos que pueden dar mucho en especial, aun cuando esto no esté de acuerdo con la autocomprensión de esos grupos.

Nos queda una última observación para la clarificación del aspecto social de este conflicto: los miembros de la comunidad pertenecientes a las clases superiores aparecen bajo una luz poco ventajosa en las argumentaciones de Pablo. El conflicto no está visto desde su perspectiva. Es significativo el hecho de que Pablo no reciba su información de la carta de los corintios[33]. Hay que suponer que esta carta fue redactada por miembros de la comunidad de las capas altas. A eso apuntan algunos *topoi* filosófico-populares que, con gran probabilidad, aparecerían en ella[34]. No se puede esperar que los redactores divulgaran algo desfavorable sobre ellos mismos. Esto tuvieron que hacerlo otros. Pablo «ha oído» (1 Cor 11, 18)

33. J. C. Hurd, *The origin of 1 Corinthians*, London 1965 y N. A. D. Dahl, *Paul and the church at Corinth according to 1 Corinthians 1, 10-4, 21*, en *Christian history and interpretation. Studies presented to J. Knox*, Cambridge 1967, 313-335, especialmente 323s han tenido en cuenta básicamente, con razón, en la interpretación de los textos la relación entre la información oral y la escrita. Existe acuerdo en que la carta contenía noticias más favorables para la comunidad de Corinto, mientras que las noticias orales hacen aparecer a los corintios bajo una luz más negativa.

34. J. C. Hurd, *Origin*, 65-74.114-209 trata ampliamente de la carta de la comunidad. En p. 67s se encuentra un cuadro con todos los pasajes en los que se supone la existencia de citas o *topoi* de la perdida carta de la comunidad. H. Conzelmann, *Korintherbrief*, 30, nota 114 supone *topoi* como «el sabio es rey», «el sabio es dueño de todo», «el conocimiento libera».

hablar de escisiones durante la cena del Señor. Se distancia prudentemente de sus informadores: sólo en parte quiere dar fe a esas noticias. Tal vez se trata de pura diplomacia[35]. Lo mismo que cuando a continuación subraya la legitimidad básica de esas escisiones, como si solamente diera fe a las noticias en tanto que supieran dar información sobre conflictos legítimos, que son inevitables para someter a prueba a la comunidad (11, 19). Esto da a entender que Pablo ha debido sentirse bastante seguro sobre el tema. Naturalmente no sabemos por quién pudo ser informado. Posiblemente fueran los de Cloe, en los que podría tratarse de subordinados que llevaban el nombre de su señora[36]. Estos no sólo le habrían informado sobre las polémicas partidistas entre los adictos de los distintos apóstoles, sino también sobre los conflictos durante la cena del Señor. La repetición del concepto σχίσμα en ambos contextos podría explicarse desde ahí. Igualmente sería comprensible el hecho de que Pablo en 1 Cor 1, 18s y 11, 17s contempla los problemas corintios desde una perspectiva «desde abajo». Estéfanas viene menos al caso: no se puede recomendar a alguien de una manera tan decidida (1 Cor 16, 15s) y al mismo tiempo dar a entender que se creen sus noticias sólo «en parte». Sin embargo, cabe también la posibilidad de que fueran otros los informadores de Pablo. En todo caso, los problemas le han llegado a él desde una perspectiva «desde abajo». Y posiblemente la carta de la comunidad toca el mismo problema en el tema de la «carne ofrecida a los ídolos», pero desde una perspectiva totalmente diferente.[37].

35. De otra forma, H. Lietzmann, *An die Korinther*, 56: «parte del informe la considera Pablo exagerada».

36. Si se tratara de familiares, llevarían el nombre del padre, aun cuando éste estuviera muerto. A mi juicio, es absolutamente improbable la interpretación de F. R. Hitchcock, *Who are "the people of Chloe" in 1 Cor 1, 11*: JThS 25 (1923) 163-167. Se trataría, según él, de iniciados en los misterios de Deméter, que de vez en cuando aparece con el sobrenombre de «Chloe».

37. A mi juicio, no existe ningún motivo convincente para, desde un análisis crítico literario, separar 1 Cor 11, 2-34 de la carta a los corintios en su estado actual y atribuirlo a la carta de Pablo citada en 1 Cor 5, 9; por el contrario: 1) los v. 1 y 2 de 1 Cor 11 están estrechamente unidos: la exhortación a proseguir la imitación de Pablo y la alabanza porque la comunidad acepta todas las tradiciones recibidas de Pablo difícilmente se pueden separar; 2) 1 Cor 11, 34 presupone la misma situación que 1 Cor 4, 19, a saber, que Pablo vendrá pronto a Corinto, de suerte que 1 Cor 1-4 y 11 difícilmente se pueden asignar a cartas diferentes. Más información sobre el problema crítico literario en W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1964, 203-206.

2. *Las intenciones sociales de 1 Cor 11, 17-34*

Las ideas de Pablo en 1 Cor 11, 17s no sólo presuponen unas condiciones sociales determinadas en la comunidad corintia, sino que, ante todo, manifiestan también unas intenciones sociales, una voluntad de configurar las relaciones interhumanas en un sentido determinado. Las explicaciones de Pablo desembocan, y no por casualidad, en una instrucción muy concreta para el comportamiento de la comunidad corintia: Pablo quiere solucionar el problema de la «comida privada» remitiéndola a las casas particulares. Cada uno puede comer y beber en su casa lo que crea conveniente. Con esto de hecho se quitaría agudeza al conflicto de roles en el que se encontraban los cristianos más ricos: dentro de sus cuatro paredes pueden comportarse de acuerdo con las normas de su estamento social; en la cena del Señor, sin embargo, las normas de la comunidad tienen preferencia absoluta. Esto es ciertamente un compromiso. Más consecuente con el sentido de la idea de comunidad habría sido exigir el reparto equitativo de la «comida privada». Pero este compromiso, que reconoce sin más las diferencias específicas de clase pero que suaviza su manifestación, corresponde a la estructura de una comunidad socialmente estratificada, que, aun en contra de sus propias intenciones, se veía obligada a conceder a los ricos una cierta primacía. Dentro de una comunidad así el compromiso propuesto por Pablo es realista y practicable. Es un buen ejemplo del *ethos* del «patriarcalismo de amor» del cristianismo primitivo, que se iba formando en las comunidades paulinas y que encontramos en su forma más pura en las «tablas domésticas» de las cartas deuteropaulinas (Col 3, 18s; Ef 5, 22s).

Pero este compromiso es resultado de ideas que se asientan en un plano totalmente diferente[38]. Ya el análisis del conflicto lo efectúa Pablo, cierto, con categorías «sociológicas», pero sucede fundamentalmente en un plano teológico. Para él, los conflictos de Corinto pertenecen a la prueba escatológica de la comunidad (11, 19).

38. J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen 1917, 509s considera, con razón, como principal problema del pasaje la conexión entre la idea sacramental y la social: «vista desde fuera, toda la argumentación de 11, 20-34 está dominada por dos puntos de vista diferentes: los versículos 20-22.33-34, por un punto de vista social; los versículos 23-32, por un punto de vista sacramental, de manera que los críticos obsesionados por las interpolaciones pueden incluso caer en la tentación de excluir este grupo de versículos (23-32). Y en efecto, no se expresa de una manera totalmente clara hasta qué punto puede servir el recurso a las palabras del Señor y la explicación del sentido de la celebración para combatir los vicios de los corintios. En esta cuestión radica el problema principal de este pasaje».

Las tensiones sociales entre cristianos ricos y pobres son traspuestas aquí a un mundo simbólico[39] que trasciende el mundo cotidiano, son parte de un drama escatológico y pertenecen al proceso de la separación de justos e injustos en un mundo que camina hacia su final. Del mismo modo, en el centro de la propuesta de solución paulina no está la indicación pragmática de comer en casa, sino la llamada a descubrir el sentido de la cena del Señor: la víctima de la alianza de la comunidad es proclamada aquí como el futuro soberano del mundo. El comportamiento ante la comida que actualiza su muerte es la medida del juicio futuro. El que come indignamente la cena del Señor es castigado con la muerte. El sacramento aparece aquí como una zona tabú, en la cual la transgresión de la norma arrastra tras de sí una desgracia incalculable. Pablo la documenta con los casos de enfermedad y de muerte dentro de la comunidad. El análisis sociológico de los condicionamientos del conflicto supuesto en 1 Cor 11, 17s y su interpretación en la autocomprensión de los directa o indirectamente implicados se contradicen mutuamente. Aquí se plantea un conflicto hermenéutico. Y es mejor ser conscientes de él que encubrirlo. De lo contrario, se ignoraría que la intención de Pablo no es ni mucho menos (o todo lo más, sólo marginalmente) regular conflictos sociales. Sus intenciones están en otro plano. La realidad social es transformada por su interpretación en un mundo simbólico, en el que los cristianos ricos y pobres desempeñan ciertamente un rol, pero en el marco de un drama en el que los actores principales son Dios y la víctima de la alianza, el sacramento y el mundo caduco; la realidad social queda interpretada, elevada, trascendida. Pero todas estas interpretaciones y sublimaciones, incluso por encima de su propia intención, están en una conexión funcional con esa realidad social. Mostremos esto tomando como ejemplo la cena del Señor, que está en el centro de las explicaciones de Pablo.

El sentido de la cena del Señor no se puede reducir a una simple fórmula; pero permite destacar en él diversos momentos de sentido: la idea de elemento, de sacrificio y de juicio. Cada una de estas ideas tiene una función social.

Los elementos son para Pablo algo más que simples representaciones simbólicas: el pan y el vino se convierten en la cena del

39. Sobre el concepto de «mundo simbólico», cf. W. E. Mühlmann, *Umrisse und Probleme einer Kulturanthropologie*, en W. E. Mühlmann, *Homo Creator*, Wiesbaden 1962, 107-129, recogido en W. E. Mühlmann - E. W. Müller, *Kulturanthropologie*, Köln/Berlin 1966, 15-49. Además, P. Berger - Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1973.

Señor en algo especial. Deben ser distinguidos de los demás elementos. Tienen una cualidad «numinosa». Si no se los respeta, entonces amenazan la enfermedad y la muerte[40]. A esta idea de elemento con cualificación numinosa liga Pablo en 1 Cor 10, 17 una intención social: «puesto que todos (comen) de un mismo pan, forman todos un solo cuerpo». Y esto significa, en un sentido totalmente realista: puesto que todos han comido partes del mismo elemento, se convierten en una unidad, en la cual todos se unen tan íntimamente como miembros del mismo cuerpo, como si se hubieran roto las fronteras corporales entre los hombres. Sean cuales fueren las diversas variantes de la especulación dogmática sobre la transformación del pan y del vino en elementos cualificados, en todo caso lo que acontece es una transformación de las relaciones sociales: una multitud heterogénea de hombres debe convertirse en una unidad. Y esta transformación se representa en el plano del elemento: el pan se convierte en el cuerpo de Cristo; el vino, en la sangre de la nueva alianza.

La idea de sacrificio contiene también una representación de dinámica social, pero no en el plano de los elementos cosas, sino en el de los seres vivos. El sacrificio expiatorio es un intento de superación de tensiones sociales; el macho cabrío ofrecido por los pecados asume todo aquello que no ha sido elaborado. Apenas existe una comunidad que no se haya congregado a costa de machos cabríos de expiación. La unión entre los hombres se fortalece cuando se pueden orientar las agresiones hacia un objeto común. La «nueva alianza en mi sangre» (1 Cor 11, 25) no tiene otra fundamentación. Se hace recaer sobre uno el pecado de todos. El deseo latente de homicidio entre los hombres se actualiza en uno de forma vicaria por los demás. Lo realmente nuevo en la idea cristiana de sacrificio es que el macho expiatorio ofrecido de forma vicaria no es excluido de la comunidad y enviado al desierto; es constituido Señor del mundo y reconocido como canon definitivo.[41]

•

40. La exégesis católica, por motivos perfectamente comprensibles, puede juzgar la idea sacramental de Pablo con menos prejuicios que la protestante. Cf. O. Kuss, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche. Auslegung und Verkündigung* III, Regensburg 1971 (trad. cast.: *San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la iglesia primitiva*, Barcelona 1975), 416: «el alimento —la comida y la bebida— es un alimento maravilloso, lleno de fuerza, que actúa masivamente en esta vida concreta, y frente a la salvación, que obtiene el que come "dignamente", aparece amenazadoramente la desgracia, que castiga de una manera irremisible al que come "indignamente"».

41. Esto no ha impedido, como es sabido, a la iglesia cristiana el tratar de buscar siempre machos cabríos expiatorios. Y, sin embargo, no se debería excluir el

En la base de la idea de juicio[42] no existe una metáfora de tipo cosista u «orgánico», sino social: la víctima se convierte en juez, el impotente, en Señor del universo. También aquí se puede cavilar largamente sobre qué es lo que «realmente» puede haber en la espera de un juez escatológico; independientemente de esto, se puede reconocer fácilmente que aquí queda grabado el contenido de obligatoriedad de las nuevas relaciones sociales. A la transgresión de la norma corresponden castigos escatológicos. En el mundo social interpretado y transformado simbólicamente aparecen también las sanciones en forma sublimada. Incluso los casos de enfermedad y de muerte acaecidos son integrados en ese mundo interpretado.

Las diferentes «imágenes» (elemento, sacrificio y juicio) no se pueden separar una de otra tajantemente. Se implican mutuamente. Expresan siempre también una dinámica social, que representan en el plano cosista, «orgánico» o social. Para Pablo son, naturalmente, algo más que puras imágenes. Son realidades. En este punto hay que liberarse de aquel «protestantismo cultural filológico», para el cual el sacramentalismo masivo de Pablo resulta demasiado «primitivo». Si hay algo primitivo aquí, más que el sacramentalismo masivo de Pablo habría que realzar la aún más masiva tendencia del hombre a dar validez a sus necesidades de dominio dentro de una comunidad. Las acciones sacramentales son representaciones dramáticas de procesos sociales, sean lo que fueren además de eso: «el pan que partimos ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?». La acción sacramental de la cena del Señor es una realización simbólica de integración social: una pluralidad de hombres se convierte en una unidad. Las tensiones interhumanas se representan y se trascienden en el sacrificio. Las sanciones se agudizan. Esta dinámica social se representa en acciones perceptibles por los sentidos. La comunidad recibe así una consistencia externa.

No puede ser nuestro cometido aquí el valorar la importancia social histórica de la integración sacramental. Según W. E. Mühlmann, fue un elemento importante en el nacimiento de un sentimiento de solidaridad que supera las clases:[43]

que en la base de la idea de sacrificio del cristianismo primitivo esté un intento de superar «el complejo de macho cabrío expiatorio». El contenido de sentido del nuevo testamento trasciende lo efectuado a base de él.

42. Esta idea ha sido puesta de relieve ante todo por E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen 1960, 11-34.

43. W. E. Mühlmann, *Okzident und Orient*, en *Homo Creator*, Wiesbaden 1962, 409-448, cita en p. 411.

> «En Europa la burguesía nació de la tradición de la antigua *polis* en unión con la religiosidad comunitaria cristiana, que a su vez hunde sus raíces en la comunidad de la eucaristía. Tal concepto resulta absolutamente incomprensible, por ejemplo, para un verdadero hindú, porque para él resulta abominable la comunidad de mesa con alguien ajeno a su casta. Incluso un hombre tan ilustrado como Gandhi ha declarado que la comunidad de mesa y de matrimonio son accidentales para las exigencias del espíritu de la democracia; que comer y beber no tienen ninguna significación social, sino sólo física. Gandhi atestigua con esto que no conoce la importancia histórica en occidente de la cena del Señor para la integración de un sentido de comunidad que supera todas las fronteras rituales y de casta».

No podemos decidir aquí si esta tesis de largo alcance tiene razón. Pero sí es adecuada en lo que respecta a la comunidad de Corinto: Pablo aquí, ante conflictos sociales condicionados por las clases, otorga al sacramento un lugar central a fin de conseguir una integración social mayor. Aun cuando los contenidos de sentido ligados a la cena del Señor superen y trasciendan toda realidad social, sin embargo funcionalmente están insertos en esa realidad. El sacramento aparece así bajo una luz diferente a la que corresponde a la autocomprensión teológica. Y éste es precisamente el objetivo de la reflexión de tipo sociológico. Con razón escribía ya E. Troeltsch[44]: «el que se ha ocupado de estudios sociológicos y de la literatura sobre sociología consigue indudablemente una actitud nueva ante todos los asuntos históricos y también ante todos los valores culturales objetivos surgidos en la vida de la historia. Todo queda iluminado con una cierta nueva luz tanto en la comprensión causal como en la interpretación de las normas y valores». ¿En qué consite esta nueva luz? No es nada nuevo el afirmar que los textos trasmitidos entran en situaciones de tipo social. Un estudio de tipo sociológico contribuye ciertamente a comprender mejor esas situaciones. Pero, en definitiva, no se trata sólo de aquellos factores sociales a los que los hombres de entonces se veían enfrentados, sino también de aquellos factores por los que estaba determinado el trasfondo de sus intenciones. La sociología literaria es por tanto una exégesis κατὰ σάρκα. Lo que resulta escandaloso para Pablo, a saber, que los corintios sean «hombres» (1 Cor 3, 4), que sean σαρκικοί (3, 3), es para ella el punto de partida evidente. En efecto, ahí las cosas sucedieron muy a lo humano.

44. E. Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, en H. Baron (ed.), *Ges. Schriften* IV, Tübingen 1925, 705.

Existe evidentemente una contradicción entre la autocomprensión de las comunidades cristianas primitivas como una comunidad escatológica de amor, por una parte, y sus luchas internas, por la otra. Y entonces, se puede barajar la realidad en contra de la autocomprensión, y ver ahí simples exaltaciones no realistas. O se puede también criticar las realidades concretas desde la radicalidad de la autocomprensión cristiana primitiva. Pero tanto en una como en otra dirección uno se vuelve más prudente, al tomar conciencia de que los conflictos entre los cristianos ricos y pobres en Corinto se sitúan en el plano de lo estructural. Una comunidad de amor sería ciertamente más fácil en un grupo socialmente homogéneo, y se podría llevar ahí a la práctica más consecuentemente que en grupos con una estratificación social interna. El que aspira a una «fraternidad»[45] a través de todos los estamenos sociales tiene que soportar los conflictos que resultan de la confrontación entre costumbres, aspiraciones, normas e intereses específicos de cada clase social: δεῖ αἱρέσεις εἶναι, decía Pablo, pero el δεῖ sociológico es de una cualidad diferente al δεῖ escatológico de 1 Cor 11, 19, y hay que distinguir la determinación real de esta afirmación de su intención teológica. Pero determinación real e intención teológica no se pueden separar una de otra: están unidas en el contexto funcional de la intercomunicación social.

45. Cf. F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* I (AAWLM), 1957, 178s: «dentro del ámbito religioso, al parecer, solamente ha defendido de una manera clara la idea de fraternidad religiosa el cristianismo, que no encontró los presupuestos para ello en el acervo espiritual de la antigüedad, sino que lo trajo consigo del judaísmo. En el nuevo testamento esta idea es ya una concepción común de la nueva religión universal, y no existe en la antigüedad ninguna comunidad de creyentes en la que se haya defendido como aquí tan tempranamente y de una manera tan consecuente la igualdad y la fraternidad de todos los hombres».

INDICE GENERAL

Prólogo 9

I. EVANGELIOS 11

1. Radicalismo itinerante. Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo 13
   1. Autocomprensión y comportamiento de los transmisores .. 17
   2. El comportamiento de los transmisores y sus condicionantes 26

2. «Nosotros lo hemos dejado todo» (Mc 10, 28). Seguimiento y desarraigo social en la sociedad judeo-palestina del siglo I d.C. . 41
   1. Desarraigo social en el movimiento de Jesús 43
      a) Su difusión 43
      b) Su condicionalidad 45
   2. Desarraigo social en el medio ambiente palestino 47
      a) Comportamiento evasivo: emigrantes y nuevos colonos . 48
         1) Difusión 48
         2) Condicionalidad 50
         3) Afinidad 53
      b) Comportamiento evasivo: la comunidad de Qumran .. 54
         1) Difusión 54
         2) Condicionalidad 55
         3) Afinidad 58

c) Comportamiento agresivo: los bandoleros 59
1) Difusión 59
2) Condicionalidad 59
3) Afinidad 60

d) Comportamiento agresivo: el movimiento de la resistencia 60
1) Difusión 60
2) Condicionalidad 62
3) Afinidad 65

e) Comportamiento subsiditivo: mendicidad y vagabundismo 67
1) Difusión 67
2) Condicionalidad 67
3) Afinidad 68

f) Comportamiento subsiditivo: movimientos proféticos 68
1) Difusión 68
2) Condicionalidad 69
3) Afinidad 69

3. Desarraigo social y crisis de sociedad 70

3. La profecía de Jesús sobre el templo. Profecía y tensión entre la ciudad y el campo 79

1. La oposición al templo 82
2. Los intereses de los habitantes de Jerusalén 93
3. Los condicionantes de la profecía de Jesús 95

4. La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt 5, 38-48/Lc 6, 27-38) y su trasfondo histórico social 103

1. La motivación del amor al enemigo y de la renuncia a la violencia 104
a) El motivo de la imitación 105
b) El motivo del contraste 108
c) El motivo de la reciprocidad 110
d) El motivo del premio escatológico 114

2. El lugar social del amor al enemigo y de la renuncia a la violencia 120
a) Las comunidades de Mateo 122
b) Las comunidades de Lucas 127
c) Los portadores de la tradición de dichos 131
d) Origen y situación histórica 140

II. PABLO 149

5. Legitimación y sustento. Estudio de sociología de los misioneros cristianos primitivos ... 151
   1. Los carismáticos itinerantes 152
      a) Factores socio-políticos ... 153
      b) Factores socio-económicos ... 154
      c) Factores socio-ecológicos ... 156
      d) Factores socio-culturales ... 158
   2. Los organizadores de comunidades 161
      a) Factores socio-políticos ... 162
      b) Factores socio-económicos ... 162
      c) Factores socio-ecológicos ... 165
      d) Factores socio-culturales ... 166
   3. El conflicto entre los carismáticos itinerantes y los organizadores de comunidades ... 167
      a) Legitimación carismática ... 169
         1) Acusaciones contra Pablo ... 171
         2) La autocomprensión de los oponentes ... 173
         3) La defensa de Pablo ... 175
      b) Legitimación tradicional ... 177
      c) Legitimación funcional ... 179

   Excurso: La estructura sociológica de los partidos de Corinto 182

6. Estratificación social de la comunidad de Corinto. Estudio de sociología del cristianismo primitivo helenista ... 189
   1. Valoración sociológica de las afirmaciones sobre la comunidad de Corinto ... 190
      a) Afirmaciones sobre toda la comunidad ... 190
      b) Afirmaciones sobre miembros particulares de la comunidad ... 193
         1) La mención de cargos públicos ... 193
         2) La mención de «casas» ... 205
         3) La mención de servicios ... 209
         4) La mención de viajes ... 213
      c) Afirmaciones sobre partes de la comunidad ... 217
   2. Interpretación sociológica de los resultados ... 221
      a) La estructura social de la ciudad de Corinto ... 221
      b) Los condicionamientos sociales de la misión paulina .. 225

7. Los fuertes y los débiles en Corinto. Análisis sociológico de una disputa teológica ... 235
   1. Factores socio-culturales ... 237

2. Factores socio-económicos 239
a) Características específicas de clase social en el modo de alimentación 239
b) Características específicas de clase en las formas de vida social 244
c) Características específicas de clase en las formas de legitimación 247
d) Características específicas de clase en las formas de comunicación 252

8. Integración social y acción sacramental. Un análisis de 1 Cor 11, 17-34 257
1. Los condicionamientos sociales del conflicto de 1 Cor 11, 17-34 260
a) Grupos diferentes en la cena del Señor 260
b) Diferente comienzo de la comida 264
c) Diferentes cantidades de comida y bebida 267
d) Diferentes clases de comida 269
2. Las intenciones sociales de 1 Cor 11, 17-34 278